Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archiv-fuer-kulturgeschichte_1929_19

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

G. DEHIO · A. DOPSCH · H. FINKE · K. HAMPE
FR. KERN · O. LAUFFER · C. NEUMANN
A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

19

NEUNZEHNTER BAND

1929
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U. S. A.

INHALT

AUFSÄTZE

Seite

Zur Entwicklung der Kulturgeschichte. Von Fritz Kern 1

Die rechtshistorische Papyrusforschung. Ergebnisse und Aufgaben. Von Leopold Wenger 10

Wirtschaftsgeist und Individualismus im Frühmittelalter. Von Alfons Dopsch 45

Die Papstprophetien des Mittelalters. (Mit einer Doppeltafel.) Von Herbert Grundmann 77

Die gefälschte Ehedispens für König Sancho IV von Kastilien und Maria de Molina. Von Heinrich Finke in Verbindung mit Elsbeth Jaffé 139

William Harvey's Stellung in der europäischen Geistesgeschichte. Von Henry E. Sigerist 158

Geschehen und Geschichte. Von Gerhard Masur 183

Dürer und die Fremde. Von Hans Krey 210

Die Stigmatisierte von Konnersreuth. Von Friedrich Schneider . 228

Stigmen. Von Walter Goetz 244

Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit in der Geschichte. Von Fritz Kern 295

Antike, Germanentum, Christentum und Orient als Aufbaufaktoren der geistigen Welt des Mittelalters. Von Alfred v. Martin 301

Mittelalterliche Bücherverzeichnisse des Benediktinerklosters St. Blasius zu Northeim. Von Hermann Herbst 346

MISCELLE

Spätmittelalterliche Gebete und religiöse Gedichte. Aus einer Handschrift vom Anfang des 16. Jahrhunderts mitgeteilt von Karl Heldmann 251

LITERATURBERICHTE

Deutsche Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts. Von Fritz Karg 169

Deutsche Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Von Willi Koch 264

Heimatgeschichte und Siedlungskunde. Von Walter Uhlemann 282, 393

Neuere Kirchengeschichte. Von Hans Leube 369

ZUR ENTWICKLUNG DER KULTURGESCHICHTE.

VON FRITZ KERN.

I.

So emsig auch in den letzten Menschenaltern die Forschung auf Sondergebieten voranschritt, die allgemeine Kulturgeschichte, welche die Entwicklung der Menschheit, die Beziehungen der verschiedenen Kulturkreise und Kulturseiten erforscht, hat eine lange Krisis durchlebt. Die Hoffnungen, welche im Zeitalter der Aufklärung und des deutschen Idealismus auf die Weltkulturgeschichte gesetzt wurden, erfüllten sich nicht; es fehlte die zuverlässige Methode, und das bestechende Angebot der materialistischen Geschichtsauffassung bzw. des darwinistischen Entwicklungsgedankens erwies sich mit zunehmender Deutlichkeit als trügerisch. Die evolutionistischen Konstruktionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts verschmähten in einem Zeitalter, das allen Ernstes die Völkerkunde bei den Naturwissenschaften einzureihen gedachte, quellenkritische, kulturgeschichtliche Arbeit. Die gewissenhaften Forscher wandten sich Einzelfragen zu und fingen an, die Aufgabe einer Gesamtkulturgeschichte als vorderhand unlösbar zu betrachten.

Wenn sich heute eine neue Verheißung regt, so verdanken wir sie der Entwicklung der Völkerkunde, die sich an den Namen Meister Ratzels knüpft. Zum Teil in unmittelbarer Übertragung der in Rankes Schule entwickelten fachhistorischen Quellenkritik haben Ratzel und seine Nachfolger in der Herausarbeitung der sogenannten Kulturkreislehre der Völkerkunde ein neues Gesicht gegeben. Streng geschichtliches Forschen trat hier an die Stelle evolutionistischer Spekulationen: eine völkerkundliche Kulturgeschichte entstand als Werk zeitgenössischer deutscher Wissenschaft, von Deutschland aus mehr und mehr die internationale Wissenschaft durchdringend. Über Methode und bisherige Ergebnisse der völkerkundlichen Kulturgeschichte haben

ihre Schöpfer ausreichend Rechenschaft gegeben; es genügt an dieser Stelle, auf jene beiden zusammenfassenden Werke zu verweisen, mit denen jeder, der an die Kulturgeschichte herantritt, zurzeit sein Studium beginnen muß.[1]) Die Einwände, die zunächst gegen die neue Richtung erhoben wurden, sie vernachlässige die Psychologie oder die Anthropogeographie, sie arbeite einseitig museal oder sie mißachte die geistige Kultur über der stofflichen, haben sich im Laufe der Zeit sämtlich als vorschnelle Kritik an der behutsam mit dem Greifbarsten beginnenden Forschungsweise oder auch als einfache Mißverständnisse herausgestellt. Billige Angriffsflächen, die einzelne Vertreter der Richtung boten, wie etwa der autodidaktische Heißsporn Leo Frobenius, konnten die Stoßkraft nicht schwächen, welche die Kulturkreismethode unter der sicheren Führung anderer Forscher bewährt hat. Die geschichtliche Methode in der Völkerkunde hat vielmehr Schritt für Schritt ihr Gelände aufgelichtet, und heute ist es unter jüngeren Fachethnologen nicht mehr nötig, die Daseinsberechtigung der kulturgeschichtlichen Richtung (Kulturkreismethode) zu beweisen. Soweit sich überhaupt noch Einwände regen, sind sie doch selbst auf den Boden der Kulturkreismethode getreten, wie dies z. B. bei der Sonderstellung, die Fritz Krause behaupten möchte, klar zutage liegt.[2]) Im „Archiv für Kulturgeschichte", dessen Leser großenteils der ethnologischen Facharbeit ferner stehen, ist es nicht überflüssig, mit allem Nachdruck auf diese weitreichende Wandlung hinzuweisen, die sich innerhalb der Völkerkunde vollzogen hat. Immer wieder muß man ja beobachten, daß die Fachhistoriker im engeren Sinn noch gar nicht wissen, welche gewaltigen Dienste ihr heute die verselbständigte Tochterwissenschaft, die Völkerkunde, leistet. Es darf ruhig ausgesprochen werden, daß es derzeit keine zulängliche Behandlung älterer kulturgeschichtlicher Zeitalter mehr gibt, die nicht in die Schule der völkerkundlichen Kulturgeschichte gegangen ist, ihre Ergebnisse und Methoden sich zu eigen gemacht hat. Von der Unkenntnis und dem mit Ignoranz so häufig gepaarten Hochmut, womit heute

[1]) F. Gräbner, Ethnologie (Kultur der Gegenwart, Anthropologie, 1923) und W. Schmidt-W. Koppers, Völker und Kulturen, 1925. Vgl. auch meinen Aufsatz „Völkerkundliche Universalgeschichte" in Schmollers Jahrbuch 50 (1926), S. 641ff.

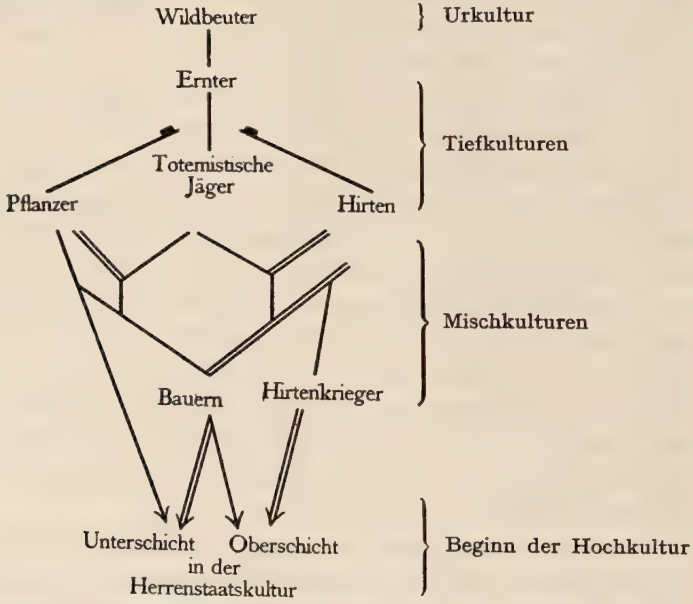
[2]) Vgl. W. Koppers in „Anthropos" 22 (1927), S. 614ff.

noch die völkerkundliche Kulturgeschichte irrig als bloße Fachangelegenheit der Ethnologen betrachtet wird, kann man sich schwer eine übertriebene Vorstellung machen. Insbesondere in der Geschichte der älteren Kulturstufen werden noch heutigentags handgreiflich veraltete und von vornherein nutzlose Arbeiten zutage gefördert, deren Urheber ihre Kraft sofort zulänglich und fruchtbringend anwenden könnten, wenn sie endlich davon Kenntnis nähmen, daß frühgeschichtliche Zustände nicht mehr ohne Kenntnis der Völkerkunde und der Vorgeschichte behandelt werden können. So tappt man vielfach noch in Nebeln und nimmt sich längst überwundene Konstruktionen nicht übel, einfach weil man die Aufhellung nicht kennt, die jenseits der mannshohen Fachschranken bereits geleistet worden ist.

So weit sind wir also dank der Ratzelschen Schule gelangt, daß alle Arbeiten über Kulturen bis zur Frühantike und dem Germanentum (einschließlich) entscheidende Förderung aus der Völkerkunde empfangen. Eine gründliche ethnologische Ausbildung wird also für jeden Forscher zur unerläßlichen Pflicht, bevor er sich an kulturgeschichtliche Fragen heranwagt. Nur hier gewinnt er erörterungsfähige Ausgangspunkte. Freilich liefert die Völkerkunde keine fertigen Rezepte für die Erforschung Alteuropas. Die Kulturkreislehre ist eine junge Wissenschaft, deren (durch die stiefmütterliche Behandlung der Völkerkunde an unseren Universitäten leider viel zu kleiner) Mitarbeiterstab über sehr viele Fragen noch zu keinen abschließenden Ergebnissen, ja nicht einmal zur inneren Einigkeit gelangt ist.

Über alle Meinungsverschiedenheiten im einzelnen hinweg haben die Vertreter der völkerkundlichen Kulturgeschichte aber gemeinsam den entscheidenden Schritt vollzogen, dem im räumlichen Nebeneinander ausgebreiteten völkerkundlichen Stoff Zeittiefe abzugewinnen. Die ethnologischen Kulturkreise haben sich zum Teil als Relikte von Kulturzeitaltern erwiesen, deren Entstehung zeitlich aufeinander folgte. Es ergab sich eine relative Chronologie der Kulturen. Damit war die Völkerkunde tatsächlich zur Geschichte geworden, zur Frühgeschichte der Menschheit. Diese Erkenntnis behauptet sich unabhängig von manchen noch ungeklärten Einzelfragen, deren Lösung die Aufgabe der jüngeren Generation sein dürfte. Ich gebe zu Ende dieses Abschnittes eine schematische

Übersicht über die Genealogie der frühgeschichtlichen Kulturtypen, wie sie sich aus den verschiedenen Arbeiten der Schule loslöst. Die ersten und entscheidenden Erfolge haben schon vor 20 Jahren Gräbner, Ankermann u. a. durch die Herausarbeitung verschiedener Tiefkulturen erzielt. W. Schmidts kulturgeschichtliche Forschung verknüpfte sich besonders mit der Ergründung der Wildbeuter- und der Hirtenkultur. J. Lips versucht gegenwärtig die Entwicklungsphase der Ernter zu klären. Über die Mischkulturen und den Übergang zu den Hochkulturen werde ich weiterhin einiges bemerken.



Die Unterabteilungen der einzelnen Kulturkreise sind bei dieser Übersicht fortgelassen.

Bei den Kulturmischungen ist der jeweils stärkere Teil durch Doppellinien bezeichnet.

Schema der Kulturenfolge.

2.

Die relative Chronologie der Kulturkreise blieb nicht das letzte Wort der Völkerkunde. Es ließ sich für die älteren Kulturen auch ein hohes absolutes Alter ermitteln. Nicht nur die Wildbeuter-

kultur, sondern auch die älteren Tiefkulturen wiesen auf die Eiszeit als ihr Entstehungsalter hin. Damit erhob sich zwingend die Frage, ob die Ergebnisse der Völkerkunde mit denen der vorgeschichtlichen Archäologie in Beziehung zu bringen seien. Es war ein gesunder Grundsatz, daß die Kulturhistoriker Gräbnerscher Richtung ihre Daten zunächst rein aus dem völkerkundlichen Stoff gewannen, ohne rechts oder links nach Prähistorie oder Anthropologie auszuschauen. Aber dieser für die methodische Klärung wichtige Grundsatz konnte keinen Endzustand bedeuten, und je unbeeinflußter die völkerkundliche Kulturgeschichte ihre Erkenntnisse gewann, desto unbedenklicher können sie nachträglich ohne die Gefahr einer petitio principii mit den Befunden der Prähistorie verglichen und verbunden werden. Die Leser des „Archiv für Kulturgeschichte" haben von diesen Bemühungen schon zweimal gehört.[1]) Sie knüpfen sich bis jetzt vornehmlich an den Namen Oswald Menghins, dessen Forschungen noch mitten im Fluß und infolgedessen rascher Weiterbildung unterworfen sind. Von einem Ruhezustand der Forschung kann man hier weniger als irgendwo in der Prähistorie sprechen. Immerhin ist das Entscheidende geleistet: die Verbindung zwischen den völkerkundlichen und den vorgeschichtlichen, namentlich auch den alteuropäischen Kulturkreisen ist hergestellt. Durchweg handelt es sich bei den miolithischen und neolithischen Befunden schon um Mischkulturen, also um sekundäre Kulturkreise, die von den ursprünglichen durch Kulturmengung abgeleitet sind; und durchweg lassen sich noch die Elemente der primären Kulturkreise in der Mischung nachweisen.

Wenn sich erst einmal die Prähistoriker ganz allgemein dazu herbeigelassen haben werden, von der völkerkundlichen Kulturkreislehre ernsthaft und gründlich Kenntnis zu nehmen, so steht ein großer Aufschwung der Vorgeschichte zu erwarten. Der jetzige

[1]) F. Kern, Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer, Archiv f. Kulturgesch. 16 (1926); F. Birkner, Aufgaben und Ziele der Vorgeschichtsforschung, ebda. 17 (1927). Birkners Referat über die Schmidt-Menghinsche Richtung ist um so mehr anzuerkennen, als Birkner selbst an der Entwicklung der völkerkundlichen Methode keinen Anteil hat und nicht mit ihr arbeitet. Allerdings ist es dem Referat auch anzumerken, daß eine engere Fühlung mit der neuen Richtung fehlt. Die einschlägigen Abschnitte in Schmidt-Koppers (in den ersten, schon vor dem Krieg gedruckten Bogen dieses Lieferungswerkes) sind heute vollständig überholt.

Zustand, in welchem nur die naturgemäß beschränkten Arbeitsmöglichkeiten ganz weniger Forscher die Verbindung zwischen methodischer Völkerkunde und methodischer Vorgeschichte aufrecht erhalten, kann nur ein Durchgangsstadium von kurzer Dauer sein. Die meisten Prähistoriker haben sich das erforderliche Rüstzeug noch nicht angeeignet; sie sehen der Menghinschen Schule mit einer Mischung von Wohlwollen und Skepsis zu, ohne sie grundsätzlich widerlegen, aber auch ohne ihr die so notwendige Mitarbeit leisten zu können. Die mit Sicherheit zu erwartende endgültige Verbindung der beiden frühgeschichtlichen Disziplinen, die sich heute fast nur noch äußerlich auf den Tagungen der Anthropologischen Gesellschaft begegnen (wenn sie nicht geradezu selbst diese Berührung vermeiden), ist dadurch vorbereitet, daß ja auch die Vorgeschichte heute durchweg mit Kulturkreisen arbeitet. So ist der Weg gewiesen, auf dem das bisherige Nebeneinander der Methoden zu einem Miteinander führen muß.

Die dritte der verselbständigten geschichtlichen Disziplinen neben Völkerkunde und Vorgeschichte ist die historische Anthropologie, die Rassengeschichte. Sie ist in den Händen des zu früh verstorbenen genialen Schliz ganz nahe daran gewesen, den Anschluß an die Kulturkreismethode zu vollziehen. Allerdings ist die Anthropologie ja nur zur Hälfte eine geschichtliche, zur anderen eine biologische Wissenschaft, und solange gerade die Grenzfragen zwischen Biologie und Geschichte, z. B. das Verhältnis von Konstitution und Rasse, nicht befriedigender gelöst sind als heute, wird es immer nur mit wesentlichen Vorbehalten möglich sein, die Rassengeschichte in den Rahmen der Kulturkreisgeschichte einzuordnen. Immerhin waren die für ihre Zeit bedeutungsvollen Ansätze der Schlizschen Richtung einer pietätvolleren Behandlung wert, als einzelne jüngere, naturwissenschaftlich eingestellte Anthropologen wie Scheidt und Saller ihnen zuteil werden ließen. Mögen sich in manchem anderen Punkt die anthropologischen Methoden im letzten Jahrzehnt verfeinert haben: für den Kulturhistoriker bedeuten die Arbeitsweisen von Scheidt und Saller einen Rückschritt, der nicht etwa durch berechtigte naturwissenschaftliche Gesichtspunkte erzwungen, sondern einfach durch ungenügende Einstellung auf geschichtliche Probleme und einen gewissen Fachhochmut, der sich vor den Fragen der Nachbarfächer ver-

schließt, heraufgeführt worden ist. Selbstverständlich wird bei dem lebhaften Interesse, das gerade die Rassengeschichte zurzeit erweckt, dieser Zustand fachwissenschaftlicher Abkapselung nicht von Dauer sein können. Ich möchte nun im folgenden Abschnitt an einem Einzelbeispiel die notwendige Vereinigung der drei Sonderwissenschaften belegen, wobei stets die völkerkundliche Kulturgeschichte infolge ihrer gefestigten Methode den Ausgangspunkt, die vorgeschichtliche Archäologie das Bindeglied und die Rassengeschichte den „Junior Partner" in der Verbindung wird abgeben müssen. Als Beispiel wähle ich das Indogermanenproblem, das überhaupt erst durch diese Verbindung der Fächer seiner Lösung nähergeführt werden kann.[1])

3.

Die europäischen Kulturen der Jungsteinzeit sind durchweg Mischkulturen und die europäischen Bevölkerungen derselben Zeit durchweg Rassengemische. Aber dieses Fehlen „reiner" Komplexe verhindert uns nicht, einerseits die Grundelemente der Mischungen noch in vielen Fällen festzustellen und andererseits die verschiedenen Kulturkreise und Völker als unter sich typisch verschiedenartige Kultur- und Rassengemische wohl zu unterscheiden. Es hat sich nun unter den sachverständigen Vorgeschichtlern die nahezu einhellige Ansicht durchgesetzt, daß die Urindogermanen in dem sogenannten Streitaxtvolk zu suchen sind, und daß der Ausgangspunkt der Streitaxtkultur nach 2500 v. Chr. in Jütland liegt. Die Verbreitung der Streitaxtkultur aber hat sich unter Umständen vollzogen, welche keinen Zweifel darüber lassen, daß hier Kultur- und Menschenwanderung zusammenfällt. Die Streitaxtkultur, also die älteste indogermanische, ist die Kultur eines erobernden Herrenvolkes, das als ein Geschlechterverband in das Gebiet anderer Stämme eindringt und sich als herrschende Oberschicht über die Unterworfenen legt. Ebenso wie bei den Ariern oder den Kentumvölkern der Frühgeschichte, ebenso wie bei den semitohamitischen Staatenbildungen einer teilweise noch

[1]) Für alles einzelne vgl. F. Kern, Stammbaum und Artbild der Deutschen und ihrer Verwandten, ein kultur- und rassegeschichtlicher Versuch, 1927, und meinen Aufsatz „Die Europäiden" im Archiv für Rassenbiologie 1928.

älteren Zeit ist die urindogermanische Ausbreitung aristokratisch-militaristisch; ihre Stoßkraft dürfte, wie bei den eben erwähnten Parallelen, in den Gefolgschaften von Häuptlingen, ihr Schwergewicht aber in einer freibäuerlichen Schicht gelegen haben.

Hat nun die urindogermanische Menschen- und Kulturwanderung auch eine Rassenverschiebung gebracht? Diese Frage ist nur für diejenigen Gebiete zu bejahen, wo das vorindogermanische Rassengemisch anders zusammengesetzt war als die eindringenden Indogermanen. Gleich bei der ersten Staffel der indogermanischen Ausbreitung, die wir kennen, ist dies der Fall, nämlich in Mittel-Ostdeutschland. Dorthin tragen die Streitaxtleute mehr nordisches Blut, als dort vorher (in dem bandkeramischen Kulturkreis) nachweisbar ist. Da nun spätere und weiterausgreifende indogermanische Wanderungen (man denke an die Arier in Asien) zweifellos nordisches Blut in Gebiete getragen haben, die davon vorher so gut wie unberührt gewesen sein dürften, und da dies nordische Blut durchweg in der Oberschicht am häufigsten ist, ja geradezu eines der Kennzeichen der Oberschicht werden konnte, so hat also die Kulturkreisforschung Alteuropas (in Verbindung mit der Rassenforschung) eine bemerkenswerte Stetigkeit in der Erscheinungsweise der Indogermanen von den Anfängen her ans Licht gebracht.[1])

Die hier angedeutete Tatsachenkette mag als Beispiel dafür genügen, wie sich auch die Rassengeschichte den Schwesterwissenschaften anreiht, um die Frühgeschichte aufzuhellen. Natürlich wird die universale Kulturgeschichte auch noch aus anderen Fachgebieten, z. B. der Sprachwissenschaft, Daten sammeln; aber was heute immer wieder vor allem betont werden muß, das ist, daß alle frühgeschichtliche Forschung in der Luft schwebt und zu haltlosen Konstruktionen verurteilt ist, solange sie nicht die am weitesten geförderte Methode, die der völkerkundlichen Kulturgeschichte mit ihrem schon heute gewaltigen durchgearbeiteten Tatsachenstoff, zum festen Grundstein wählt.

Soviel von den verheißungsvollen, freilich erst in den Anfängen befindlichen Folgen einer Verbindung verschiedener Fachwissenschaften für die Aufhellung der Frühgeschichte. Wie steht

[1]) Das Bindeglied zwischen den mittel-ostdeutschen Streitaxtvölkern und den Ariern Asiens bilden die Indogermanenfunde der südrussischen Kurgane, der Hockergräber und der Fatjanowostufe.

es nun aber mit der „eigentlichen" Geschichte? Hat auch sie von den neuen Antrieben Förderung zu erhoffen? Selbstverständlich! Denn die Hochkulturen wachsen ja aus den Tief-, Misch- und frühen Herrenkulturen heraus; sie sind ohne deren Kenntnis weder genetisch noch strukturell richtig aufzufassen. Trotz der Unfertigkeit der Kulturkreislehre, trotz der noch bestehenden Uneinigkeit und Unsicherheit auch über wichtige Punkte und trotzdem jede dogmatische Bindung an Schulmeinungen dem Geist der kulturgeschichtlichen Methode widerstrebt, liegen doch genug weittragende Erkenntnisse schon heute vor, um den Anschluß der frühgeschichtlichen Forschung an die Kulturgeschichte der „eigentlich" geschichtlichen Zeiten sicherzustellen. Früher oder später wird die allgemeine Kulturgeschichte auch der „eigentlich" geschichtlichen Zeiten auf dem Unterbau der Frühgeschichte erstehen, und sie wird dann anders aussehen als bisher, wie schon die einfache Überlegung ergibt, daß ja ein ungeheuer großer Bestandteil aller Hochkultur mitgeführtes Kulturgut der Tief- und älteren Mischkulturen ist, teils unverändert, teils durch Bedeutungswandel hindurchgegangen. Doch ich möchte keine Zukunftsmusik machen: die Ausführung ist alles, das Programm wenig oder nichts. So sei denn offen bekannt, daß wir eine wirklich sachgemäß der neuen Methode entsprechend aufgestaffelte Weltgeschichte der Kultur bisher nicht besitzen (weshalb es das gute Recht der Popularphilosophen ist, auf das von den Historikern noch nicht bestellte Feld ihren Samen zu streuen, Weizen und Unkraut). Über kurz oder lang dürfte der Historie aber der Mut der Zusammenfassung in demselben Maße wachsen, als die methodischen Unterlagen der zusammenzufassenden Einzelwissenschaften sich ausgleichen. Auf die Frage: „Wo stehen wir?" dürfen wir antworten: „Wir gehen."[1])

[1]) Für die Verbindung von Frühgeschichte und Spätgeschichte mögen programmatisch angeführt werden meine Aufsätze „Kulturenfolge", Archiv f. Kulturgesch. 17 (1927) und (für ein Einzelproblem) „Naturgott und Gewissensgott" in „Kultur- und Universalgeschichte" (Festschrift f. W. Goetz), 1927.

DIE RECHTSHISTORISCHE PAPYRUS-FORSCHUNG.

ERGEBNISSE UND AUFGABEN.[1])

VON LEOPOLD WENGER.

Wenn heute der Jurist vor eine Versammlung von Historikern mit einem Vortrage über Papyri treten soll, so ist sein Unternehmen ungleich schwieriger, als es das vor einem Menschenalter war, in jenen Jahren, in welchen die Papyrologie sich als jüngste Hilfswissenschaft der Altertumsforschung vorstellen durfte und die ersten vorläufigen Ergebnisse auch der rechtshistorischen Forscherarbeit an diesen Texten weiteren Kreisen unterbreitet werden konnten. Das möchte bei dem ungeheueren Zuwachs und der vielfachen Verarbeitung, welche die Papyri in den letzten 30 Jahren erfahren haben, auf den ersten Blick wohl verwunderlich erscheinen, aber die Erschwerung eines derartigen für ein größeres gelehrtes Publikum bestimmten Essays erklärt sich gerade aus diesem Zuwachs und seiner Verarbeitung. Die bunte Fülle des Inhaltes, die schon gleich die ersten großen Papyruspublikationen boten, machten es seinerzeit nicht allzu schwer, einem weiteren Kreise

---

[1]) Wenn ich, einem freundlichen Wunsche des Herausgebers dieser Zeitschrift folgend, den auf der 26. Versammlung deutscher Historiker am 19. IX. 1927 in Graz gehaltenen Vortrag zum Abdruck bringe, so weiß ich wohl, daß ich Fachgenossen kaum etwas Neues bieten kann. Aber die Kenner dieser Dinge sind nicht allzu zahlreich, und darum mag vielleicht der einem weiteren Kreise von Historikern gebotene Hinweis auf die Bedeutung der Papyri als rechtsgeschichtlicher Quellen besonderer Art von Zeit zu Zeit nicht ganz überflüssig scheinen. Wenngleich der Vortrag erst längere Zeit, nachdem er gehalten worden ist, zum Abdruck kommt, so habe ich ihn doch in seiner ursprünglichen Gestalt belassen und nur gelegentlich in den Anmerkungen einen Zusatz gemacht. Wer sich über den jeweiligen Stand der juristischen Papyrologie Aufklärung holen will, hat jetzt die vortrefflichen „Juristischen Papyrusberichte" zur Verfügung, die P. M. Meyer in regelmäßigen Zeitabständen veröffentlicht und die wohl restlos alles Bedeutsame erschöpfen. Zuletzt für die Zeit November 1925 bis Oktober 1927 der V. Bericht, Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung, Bd. 48 (Sav. Z. 48), S. 587—633.

ein opus quasi per saturam collectum[1]) darzubieten, und man mochte der gutwilligen Annahme sicher sein. In zuweilen recht anekdotenhafter Aufmachung konnte man da, von einem Gegenstand zum anderen springend, andeutend auf das Neue hinweisen, das in diesen Urkunden zu lesen war. Zerflattert wäre die juristische Papyrologie, wäre es dabei geblieben. Aber die Erforschung der Rechtsurkunden auf Papyrus hatte das große Glück, gleich von Anfang an feste Linien zugewiesen zu erhalten: einerseits in die richtige allgemeine Bahn der Geschichtschreibung und im besonderen der Staats- und Rechtsgeschichte gelenkt zu werden, andererseits vor das große Problem „Reichsrecht und Volksrecht" sich gestellt zu sehen.[2])

Mit dankerfüllter Verehrung müssen hier zwei Namen genannt sein, denen die Hilfswissenschaft der Papyrologie ihre achtunggebietende Stellung im Kranze der historischen Teildisziplinen verdankt: die Namen Ulrich Wilcken und Ludwig Mitteis. Wilcken, dem unumstrittenen Führer nicht nur der deutschen Papyrologie, verdanken wir es, daß die Papyrusforschung nicht von vornherein auf einen Isolierschemel gestellt und damit zu ihrem eigenen Schaden aus dem weiten Forschungsfelde ausgeschieden worden ist, das wir Altertumswissenschaft nennen. Von Anfang an hat Wilcken die Eigenschaft der Papyrologie als einer historischen Hilfswissenschaft betont, und wer den ersten Band der Urkunden der Ptolemäerzeit (UPZ), zu dessen kürzlich (1927) erfolgter Vollendung wir ihn beglückwünschen können, studiert, der findet auf jeder Seite die ideale Verbindung der liebevoll in das Detail sich versenkenden Kleinarbeit des Urkundenforschers mit den großen, politische, Geistes- und Wirtschaftsgeschichte gleichermaßen umspannenden Konzeptionen des Uni-

[1]) Justinian, Const. Omnem rei publicae § 1.

[2]) Im folgenden wird nur gelegentlich ein Zitat zu geben sein. An erster Stelle muß aber sofort der Titel dieses Buches stehen, das L. Mitteis 1891 hat erscheinen lassen. In einem weiteren Ausmaße habe ich auch die papyrologischen Fragen mit behandelt in einem kürzlich erschienenen Büchlein: Der heutige Stand der römischen Rechtswissenschaft. Erreichtes und Erstrebtes (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 11. Heft. 1927). Freilich war auch diese Überschau eine Gelegenheitsschrift und ließ nur eine beschränkte Auswahl aus der reichen Literatur zu, wobei insbesondere das ausländische Schrifttum nicht hinreichend gewürdigt werden konnte.

versalhistorikers des Altertums. Es ist nur natürlich, daß allein auf dem großen Hintergrunde der Universalgeschichte der Antike auch Staat und Recht ihren gebührenden Platz und ihre gebührende Wertung finden können. Bricht sich doch da und dort immer bestimmter das Streben nach Vereinheitlichung der Altertumsforschung Bahn.[1]) Und dieses Streben muß Prinzip bleiben, wenn gleich die menschliche Unzulänglichkeit auch immer wieder nach Arbeitsteilung ruft. Arbeitsteilung sollte auf geistigem Gebiete wenigstens nie zur Arbeitstrennung und damit zur Verständnislosigkeit gegenüber nachbarlicher Arbeit führen. So dürfen wir es denn besonders dankbar empfinden, daß die Papyrusforschung im ganzen von solcher Isolierung frei gehalten wurde. Das darf jetzt wohl auch für die juristischen Arbeiten zu den Papyri gesagt sein, bei denen zu Anfang allerdings eine gewisse Neigung gesonderter Betrachtung irgend eines Institutes „im Rechte der Papyri" nicht in Abrede zu stellen ist.

War die Einreihung der Papyri in den großen ganzen Quellenbestand der Antike vor allem unter Wilckens Führung geschehen, so reichte von der anderen Seite Mitteis die Hand. Er brachte der Romanistik die Größe der antiken Kulturgeschichte als eines Ganzen wieder nahe. Er, der in Forschung und Lehre zeitlebens Jurist bleiben wollte, gehört doch seinem innersten Forscherdrange nach der Gesamtaufgabe der antiken Kulturgeschichte an. Man mag es einen glücklichen Zufall nennen, daß die Papyri der Sammlung Erzherzog Rainer gerade damals in den Anfängen ihrer Ausgabe stehend, die Blicke des jungen Wiener Gelehrten, der noch ganz auf dogmatischen Pfaden wandelte, auf sich zogen, daß Carl Wessely ihn bei der Publikation des ersten Bandes des Corpus Papyrorum Raineri als Mitarbeiter gewann. Mitteis hat von seiner Schule immer strenge juristische Disziplin verlangt; ja fast möchte es manchmal scheinen, als hätte er der historischen Hypothese, ohne die auch der Rechtshistoriker ferner Zeiten nun einmal nicht auszukommen vermag, zu wenig Raum gegeben. Er hat uns die Rechtsurkunden mit dem scharfen Auge des Juristen betrachten gelehrt, er hat aber gerade darum auch nie übersehen, daß, ehe

[1]) Für die theologische Forschung betont neuerdings „die Verbindung mit der Gesamtwissenschaft von der Antike" Lietzmann in seiner Antrittsrede in der Preuß. Akad. d. Wiss. Sitz.-Ber. 1927, S. LXXXIV.

man zum Inhalt und seiner Würdigung kommen kann, man den formellen Teil der Aufgabe erledigt haben muß. Mitteis hat die Juristen an Papyruseditionen teilzunehmen gelehrt. Er hat sie in die Schule der historisch gerichteten Papyrologen gehen, er hat sie zu den Quellen niedersteigen geheißen, und er hat sie vor allen Arbeiten aus zweiter und dritter Hand unnachsichtlich gewarnt. Mitteis hat endlich — um sein über Rom hinausreichendes Wirken mit einem Worte zu charakterisieren — den Romanisten den Hellenismus geschenkt. So reichten sich beide Männer die Hand, bis der Tod Mitteis früh dahinnahm. Heute noch steht unerreicht vor uns das großartige Werk der Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde (1912).[1])

Es ist ein anregendes Unternehmen, dem Werdegang der Papyrologie nachzugehen und das zu schildern, was schon erreicht ist, sowie den Weg zu verfolgen, auf dem es erreicht wurde. Was Wilcken für den historischen Teil der Aufgabe, das hat — wenn wir hier überhaupt trennen dürfen — Mitteis für den juristischen Teil besorgt. Die philologisch-juristische Zusammenwirkung schon bei der Publikation von Rechtsurkunden hat sich als ungemein fruchtbar erwiesen. Hier können wir heute wohl sagen, daß das, was erreicht werden konnte, auch erreicht worden ist. An Ausgaben neuer Texte sind wir die höchsten Anforderungen zu stellen gewöhnt und dürfen mit Befriedigung feststellen, daß sie erfüllt werden. Ein internationaler Typ für Papyruspublikationen hat sich durchgesetzt. Überschriften mit kurzem Schlagwort und das Wesentliche erfassende Inhaltsangaben ermöglichen rasches Auffinden des Zusammengehörigen. An die Inhaltsangabe schließt sich eine vollkommene Textedition — immer geringer ist mit Recht die Zahl bloß beschriebener Texte — mit kritischem Apparat, mit Angabe aller Unsicherheiten, mit gewissenhafter Verzeichnung der Lücken, mit Versuchen ihrer Ergänzung und Hinweisen auf Parallelen. Tafeln in selten schöner technischer Vollendung gewährleisten die weitere Mitarbeit an der Textaufhellung durch denjenigen, der nicht selber durch Einsicht ins Original an der richtigen Lesung oder Ergänzung des Fehlenden mitzuarbeiten

[1]) Dazu sind seither Wilh. Schubart, Einführung in die Papyruskunde (1918) und Paul M. Meyer, Juristische Papyri (1920) getreten. Auch sie können auf keinem papyrologischen Arbeitstische fehlen.

berufen war. Die Texte dienen ob ihres Inhaltes vor allem dem Juristen, und sie sollen ihn nicht abschrecken. So hat sich die Übung der Beigabe von Übersetzungen eingebürgert. Sie haben übrigens auch den Vorteil des Bekenntnisses des Editors zu unerklärten Partien, dort, wo es für ihn noch galt, die ars ignorandi zu üben. Ein eingehender Sachkommentar schließt ab und versucht schlechthin alles zu ergreifen, was zur Urkunde als Ganzem zu sagen ist, und was sich aus ihr für irgendwelche Einzelfrage ergibt. Alles wird restlos in alle Verästelungen hin verfolgt als Zeugnis historischen Geschehens. Fast möchte man da zuweilen ein Zuviel eher als ein Zuwenig beklagen. In schönster Zusammenarbeit wirken hier auch die Nationen miteinander: die Papyrologie, vom Wissenschaftler-Gegensatz im Weltkriege überhaupt vielleicht am wenigsten betroffen, hat auf diesem unpolitischen und überparteiischen Felde bald wieder alle zu einträchtiger Arbeit zusammengeführt. An die Ausgaben der Texte eines Bandes schließen sich Indices, die nach allen nur möglichen sachlichen und sprachlichen Richtungen die Texte verwerten und demjenigen, der sich rasch über Einzelnes orientieren will, die Hauptwege weisen.

So ist jeder Band nach und nach zu einem geschlossenen Ganzen geworden. Aber freilich noch fehlt die Zusammenfassung, und sie wird noch lange fehlen.[1]) Wer sollte das Corpus Papyrorum zusammenzustellen unternehmen, solange der Zustrom unabsehbar ist und jede Sammlung, nach welchen Gesichtspunkten immer sie auch eingerichtet sein mag, binnen kurzem veralten und durch unzählige Nachträge ebenso unbequem werden müßte, wie es jetzt die Reihe der Einzelbände für den ist, der für seine Spezialarbeit die Papyri konsultiert? Selbst Wilckens UPZ konnten nicht alle Ptolemäertexte erfassen, aber sie sind ein Vorbild für ein künftiges Corpus. Auch Chrestomathien müssen beim steten Zufluß von so viel Neuem viel eher veralten, als etwa Dessaus Inscriptiones selectae oder Dittenbergers Sylloge.

Aber es fehlt doch auch schon heute nicht an zusammenfassender Arbeit. Da stehen vor allem Friedrich Preisigkes ebenso mutige als entsagungsvolle Unternehmungen, die nunmehr Emil Kießling und Friedrich Bilabel fortsetzen: das Wörterbuch

[1]) Vgl. zum folgenden jetzt: Gradenwitz, Preisigkes Wörterbuch und die Papyrologie (Bulletino dell' Istituto di Diritto Romano 1927, S. 177ff.).

der griechischen Papyrusurkunden und das Sammelbuch für die zerstreut publizierten Papyri.[1]) Mehr vielleicht noch als sonst ein Forscher verdankt gerade der Jurist solchen Gaben. Gradenwitz hat für Ergänzung und Entzifferung der Texte erst kürzlich wieder den Wunsch nach einem deutsch-griechischen Papyruswörterbuch und nach einer zentralen Berichtigungs- und Literatursammelstelle — wiederum mag Preisigkes Berichtigungsliste Teilvorbild sein — ausgesprochen. Auch der Plan eines „Conträrindex"[2]), wie ihn Gradenwitz schon vor Jahrzehnten in seiner Einführung in die Papyruskunde (1900, S. 167ff.) für einige damals bekannte Sammlungen verwirklicht hat, wird auf der seither so verbreiterten Basis wieder aufgenommen.

Ist so an der ersten Aufgabe der Papyrologie, der Bereitstellung des Quellenmaterials der Jurist als Helfer mitbeteiligt, der, wenn möglich, sich selbst einmal an einer Ausgabe mitbeteiligt, mindestens aber, wenn er über Papyri mitreden will, eine genaue Vorstellung von der Methode der Publikation unedierter Texte haben muß, so gibt es noch eine andere Seite der papyrologischen Arbeit, wo der Jurist zwar nicht als Erstberufener und Hauptbeteiligter, aber doch gleichsam als Nebenintervenient auftreten kann und soll: ich meine die, wenn wir so sagen dürfen, formelle Seite der Papyrologie, die Behandlung der Texte vom Standpunkt des Urkundenforschers. Das Postulat einer antiken Urkundenlehre, das vor einigen Jahren Wilcken in einer Akademierede als „ein notwendiges Desiderat der Zukunft"[3]) bezeichnet hat, wird auch vom Rechtshistoriker besonders unterstrichen, begegnet sich doch auf diesem Felde immer wieder die politische Geschichte mit der Geschichte des öffentlichen Rechts und der des Privat- und Prozeßrechts. Auch hier streift freilich der Seitenblick des Juristen von der Reihe der rein formellen Fragenkomplexe zum Inhalt der Texte, aber auch die Diplomatik gibt ja zu, daß die Form vom

[1]) S. Wilckens Bericht (Arch. f. Papyrusforschg. 8 [1927], S. 272) über den gegenwärtigen Stand der Arbeiten.

[2]) Um die Ergänzung verstümmelter Wörter zu fördern, werden alle bisher bekannten Wörter in alphabetischer Reihenfolge vom letzten Buchstaben aus nach vorne zu aneinandergereiht: also z. B. *ῥογά, λάμβδα, στρατόπεδα, πρέδα, οἶδα, ἀκανθέα, πώλεα* usw. (Einf. S. 167), so daß, wer etwa im Papyrus nur ein verstümmeltes Wort findet, das auf . . . *εδα* endet, Möglichkeiten der Ergänzung vor sich sieht.

[3]) Sitz.-Ber. Preuß. Akad. Wiss. 1921, S. 484.

Inhalt sich nicht ganz loslösen läßt, daß sie vielfach durch diesen mitbestimmt ist. Wenn nur zwei Andeutungen gemacht sein dürfen, so sei auf Siegelwesen und Doppelurkunde verwiesen. Die Konservierung und Publikation der Papyri legt heute der Siegelfrage größere Bedeutung bei: Versiegelung oder Untersiegelung oder endlich die mögliche Kombination beider Arten der Siegelverwendung stehen noch zur nicht abgeschlossenen Debatte. Bei der Doppelurkunde aber werden wir über das papyrologische Gebiet weit hinausgeführt und stehen vor der Frage, ob die in diesem Urkundentyp bei verschiedenem Urkundenstoff natürlich verschieden sich ausprägende Idee eine einheitliche ist, ob ihre Herkunft orientalisch-babylonisch ist, oder ob die hellenistische Doppelurkunde sich originärer Erfindung berühmen darf. Wer die Geschichte des Hellenismus vor Augen hat, sieht hinter der Einzelfrage stets das große geschichtliche Problem. Zu beiden genannten Fragen sind Vorarbeiten da, aber beide harren noch der zusammenfassenden Darstellung[1]), die wiederum das eingangs erwähnte und stets zu wiederholende Postulat erfüllen soll: Einordnung der Ergebnisse der Papyrusforschung in die Ergebnisse der nächstverwandten historischen Teildisziplinen und weiterhin der antiken Kulturgeschichte überhaupt. Kann so hier und da die papyrologische Urkundenforschung Licht in die Geschichte des Hellenismus bringen und ihren Beitrag leisten zur Erkenntnis der großartigen Synthese von Griechentum und Orient, die er darstellt, so kann sie noch auf einem anderen Gebiete aufklärend wirken, das der neueren Forschung nicht minder am Herzen liegt, auf dem der mittelalterlichen Urkundenlehre.[2]) Harold Steinackers schon länger angekündigtes Buch über „Die antiken Grundlagen der frühmittelalterlichen Privaturkunde“[3]) darf von den Papyrologen, die selbst schon auf diesem Grenzgebiet manches geschaffen haben, soeben besonders willkommen geheißen werden. Und Heuberger hat diesem Kongreß einen schönen Vortrag „Aus der Werdezeit der mittelalterlichen Urkunde“ dargeboten. Die antike Urkundenlehre wird hier vielleicht ihrer soweit vorgeschrittenen

[1]) Vgl. dazu jetzt San Nicolò, Sav. Z. 48, S. 23f. Anm. 3.

[2]) Vgl. Osw. Redlich, Mitt. österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 41 (1926) S. 1ff.

[3]) Grundriß der Geschichtswissenschaft, hrsgeg. v. A. Meister, Ergänzungsband I (1927).

mittelalterlichen Schwester noch Fingerzeige für Lösung eines Problems geben können, das auf allen Gebieten der Kulturgeschichte der Antike, also auch auf dem der Urkundenforschung von entscheidender Bedeutung ist: ich meine die schwerwiegende Frage, ob die mittelalterliche Kultur, soweit sie auf dem Altertume fußt, mehr von der hellenistischen und hier speziell von der orientalischen Seite des Hellenismus beeinflußt ist oder von dem doch im wesentlichen andersgearteten westlichen Rom.[1])

Aber alles bisher Erwähnte, alle Editionstechnik und Herausgeberkunst, auch weiterhin die sonstigen Fragen der Urkundenlehre bedeuten für den Juristen doch nur formelle Vorfragen. Sein Hauptinteresse wendet er vielmehr dem Inhalte der Rechtsurkunden zu. Seit Mitteis die Schule, die sich nach ihm nennt, auf die Papyri gewiesen hat, ist in so zahlreichen Wendungen, in allgemein gehaltenen Vorträgen, in Kommentaren, Monographien und Abhandlungen aller Art die Bedeutung dieser Texte für unsere rechtsgeschichtliche Erkenntnis des Altertums gepriesen worden, daß sich hierüber heute kaum ein neues Wort mehr sagen läßt. Immer wieder sind die Papyri als Zeugen des lebendigen Rechts angerufen worden, die — anders als der Gesetzestext oder die juristische Abhandlung — das Recht in seiner Anwendung vorführen, dort sowohl, wo es mit dem gesetzten Recht übereinstimmt, als auch dort, wo nach dem Zeugnis der Papyri die offizielle Satzung sich nicht durchzusetzen vermocht hat. Selten nur überliefern uns die Papyri die theoretische Regel, meist müssen wir diese aus der praktischen Anwendung erschließen. Wo uns die Regel begegnet, und wie etwa die Dikaiomata[2]) oder der Gnomon[3]) uns bisher unbekannte Rechtssätze mitteilen, wo ein römisches Kaisergesetz[4])

[1]) Der Gedanke wird im folgenden noch öfter anklingen. In der Auswirkung auf die justinianische Gesetzgebung beschäftigt die Frage gegenwärtig unter dem Schlagworte „Berytos" die romanistische Forschung und insbesondere die Interpolationenkritik. Vgl. dazu noch später.

[2]) Dikaiomata. Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des philologischen Seminars der Universität Halle (Pap. Hal. 1), hrsg. von der Graeca Halensis (1913).

[3]) Zum Gnomon ein paar Worte später.

[4]) Zum Pap. Gieß. 40 unten.

wiedergegeben wird, wo gar ein Stück römischer Literatur[1]) zum Vorschein kommt, da wird dies mit Recht als ein besonders glückhaftes Ereignis begrüßt. Wenn nun aber zur Frage der Rechtsanwendung wohl darauf hingewiesen wird, daß auch der Großteil der römischen Überlieferung im Gesetzbuche Justinians nicht eine Gestaltung aufweist, wie wir sie in den Gesetzbüchern von heute zu finden gewöhnt sind, wenn auf Digesten und Kodex mit den meist kasuistischen Einzelfällen und den Entscheidungen solcher Fälle exemplifiziert wird, so bleibt doch noch ein großer Unterschied zwischen diesen dem Juristen seit der Römerzeit geläufigen Stellen und den Papyri. Die Fälle, die den Entscheidungen der klassischen Juristen und der Kaiser zugrundeliegen, sind mit diesen Entscheidungen selbst in unserer Überlieferung bereits juristisch hergerichtet, die Rechtsanwendung wird uns hier als Sollsatz vom Juristen vorgetragen, und wir hören nicht mehr die naive Sprache des Laien, der sich einer Rechtsfrage gegenübersieht. Gewiß, es gibt auch genug Papyri, an denen sich die Kunst des mehr oder weniger kundigen Provinzialjuristen erprobt hat, Verträge z. B., die für die sach- und oft genug auch schreibunkundigen Parteien der so hoch angesehene „Schreiber" hergestellt hat. Aber auch in solchen Fällen verleugnen unsere Texte nicht ihren oben genannten Charakter. Ist doch auch der helfende Schreiber nicht immer geneigt und oft wohl auch unfähig, das offizielle Recht zu handhaben. Haben wir ja doch nach Mitteis Vorgang gerade in den Papyri das Volksrecht neben und vor dem Reichsrecht zu erkennen gelernt. Diese Papyrusjurisprudenz, die, wo es galt römisches Recht anzuwenden, die Stipulationsklausel auch an ein Testament oder eine Erklärung an die Behörde anhängte, weil sie des naiven Glaubens war, daß solche Klausel vor dem römischen Gericht verstärkten Schutz verspreche, diese Jurisprudenz, die noch in der Zeit der byzantinischen Renaissance den „halbgelehrten Verfasser"[2]) einer hereditatis petitio die Klagen-

[1]) Neuestens hat die Romanistik besonders freudig überrascht der von A. S. Hunt im 17. Bd. der berühmten Edition der Oxyrhynchus Papyri herausgegebene P. 2103, ein Fragment aus Gaius' Institutionen (IV, 57. 68—72b). Was dieser Fund bedeutet, hat soeben E. Levy, Sav. Z. 48, 532ff. eindringlichst dargelegt.

[2]) Vgl. Wlassak, Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer (1917), S. 177 N. 90. Es ist P. Lips 33, Kol. II Z. 16f. (= Mitteis

edition in der köstlichen Wendung versuchen ließ: *Δηλῶν τίτλον μὲν ἐπὶ τὸ τρίτον ἀπὸ βουλήσεως ἐγγράφου πατρῴας, ἀγωγὴν δὲ τὴν ἕξτρα ὄρδινεμ κογνιτιόνεμ* — diese Provinzialjurisprudenz zeigt eine ganz andere, dem Laienempfinden gleichwohl mehr verwandte Einstellung zur Frage des Rechtsformalismus, als dies die römische Jurisprudenz einst und heute gestattet. Und wenn sich der Romanist der bekannten, freilich erst kürzlich richtig gedeuteten[1]) Erzählung im Institutionenlehrbuch des Juristen Gaius (IV, 11) erinnert, daß eine legis actio, die bei Schädigung des Weingartens formunkundig genug war, von vites succisae zu sprechen, statt das offizielle Formelwort arbores anzuwenden, den Prozeßverlust eintrug, und wenn dagegen der Ägyptologe von dem Bauer aus dem Mittleren Reiche berichtet, „der wirklich schön redete" und bei einem Rechtshandel neun Tage lang zu immer bilderreicherer Wiederholung seiner Klage veranlaßt schließlich zufrieden von dannen ziehen konnte[2]), so sehen wir in dieser Gegenüberstellung zwei verschiedene Welten. Wie scharf hebt sich, wenn wir die vielen Klagschriften aus allen Zeiten lesen, die uns in den Papyri übermittelt sind, deren farbige naive Sprache doch ab von der nüchternen Logik einer römischen actio! Der Gegensatz zwischen volkstümlichem und Juristenrecht ist es, der uns hier entgegentritt. Wo freilich noch das reine Griechentum in den Papyri begegnet, herrscht ebenfalls Klarheit des Gedanken und Einfachheit der Sprache. Wir haben jetzt gerade in den Papyri, wenn wir etwa Darlehens- oder Kaufverträge der langen Jahrhunderte nebeneinanderreihen, unvergleichliche Zeugnisse für die Vorherrschaft des einen oder des anderen Elementes. Wir können, allein an der Hand der griechischen Texte Verträge desselben Inhaltes in der knappen Form der ersten Ptolemäerzeit mit endlos blumenreichen Wendungen byzantinischer Urkunden vergleichen. Und überall zeigt sich die eigenartige Verbundenheit, in der auf der einen Seite die griechisch-römische Welt steht, auf der anderen der Orient.

Chrestom. Nr. 55). Mehr hierzu in meinen Institutionen des röm. Zivilprozeßrechts (1925), S. 261f. Man wird freilich jetzt in der Beurteilung einer Jurisprudenz, welche das vierte Buch des Gaius gelesen hat, im allgemeinen zurückhaltender sein als nach der oben im Text gegebenen Probe.

[1]) Wlassak, Anzeiger Wien. Akad. Wiss. 15. 12. 1926, S. 159ff.

[2]) Zitiert nach H. Bulle, Wertung der ägyptischen Kunst in „Die Antike" 3 (1927), S. 283.

Auch auf dem Gebiete von Staat und Recht bedeutet der Hellenismus Synthese, erst von Griechentum und Orient und dann durch griechische Vermittlung von Orient und Rom. Aufgabe der juristischen Papyrologie vor allem ist es, nachträglich wieder die Komponenten der großen Diagonale festzustellen. Dazu war vertiefte Kenntnis des griechischen Rechts erforderlich. Und so sind die Papyrologen immer wieder zum Studium des reinen alten griechischen Rechts der Poleiszeiten gedrängt worden. Josef Partsch, der so früh Heimgegangene, hat für den ersten Band seines Buches: Griechisches Bürgschaftsrecht (1909) das Recht des altgriechischen Gemeindestaates untersucht. Denn nur wer weiß, was am Recht des Papyrus aus hellenistischer Zeit griechisch ist, wird sich einen Schluß auf das erlauben dürfen, was nichtgriechischer Herkunft sein wird. Freilich, den geraden Weg für die Erkenntnis der orientalischen Wurzel bedeutet dieser Schluß a contrario ja nicht, aber vielfach ist es doch heute der noch allein gangbare Umweg. Und die Papyri sind nächst dem syrisch-römischen Rechtsbuch jedenfalls heute noch die ergiebigste Quelle jeder kritisch sondernden Untersuchung dieser Art. Vielleicht daß die Urkunden aus Dura in Mesopotamien, dem alten von Seleukos I. gegründeten und nach seinem Geburtsort in Makedonien einst so genannten Europos, wo nach dem Kriege Cumont so glückliche Funde gemacht hat[1]), ähnliche Auspizien für die Rechtsgeschichte des Seleukidenreiches eröffnen werden, aber das ist noch Hoffnung[2]). Die Gaben aus Ägypten hingegen sind in unserer Hand.

Für die römische Zeit tritt zur Frage „Griechisch oder Ägyptisch?" die zweite, diese erste nicht verdrängende, aber sich auch ihrer Verbindung alternativ gegenüberstellende Frage „Gräko-ägyptisch (vorrömisch-hellenistisch) oder Römisch?" Mancher von uns hat hier vielleicht trotz Mitteis' Warnung die Kraft des Römertums im Rechte überschätzt oder, vielleicht politisch richtiger gesagt, die Klugheit des Römertums bei Einführung seines Regimentes unterschätzt. Zunächst mußte freilich der Anwendung des römischen Rechts in den eroberten

[1]) Fouilles de Doura-Europos 1922—1923 (Paris 1926); dazu der kurze übersichtlich klare Bericht von W. Kroll, Klio 21 (1927), S. 436ff.

[2]) Vgl. bisher das freilich sehr bedeutsame Stück, dem P. Koschaker in der Savig. Z. 46 (1926), S. 290ff. eine inhaltreiche Miszelle gewidmet hat.

Gebieten schon das Personalitätsprinzip[1]) gewisse Grenzen ziehen, soweit nämlich das römische Recht für den römischen Bürger reserviert war. Aber auch wo dieses Prinzip kein Hindernis für römische Rechtsanwendung bedeutet hätte, beließ, ja übernahm der Römer gerne bewährtes einheimisches Rechtsgut. So besonders in der Staatsverwaltung. Manch biederer Landbewohner mochte es am eigenen Leibe kaum verspüren, daß in Alexandrien nicht mehr Ptolemäer geboten. Ja, wir haben Beispiele, daß selbst im Privatrecht für Römer nicht römisches, sondern gräkoägyptisches Recht angewendet wurde. Es sei nur an die durchgreifende Geltung des Prinzips der direkten Stellvertretung erinnert, die auch das späteste offizielle Reichsrecht noch ablehnt.

Durch das Studium der Papyri hat nämlich zunächst ein weitverbreiteter Glaube an eine durchgreifende Geltung des römischen Rechts, soweit das römische Imperium reichte, einen entscheidenden Stoß erlitten. Immerhin noch mochte man den einheitlichen Charakter des römischen Rechtes selbst als gesicherte Größe ansehen und den ganzen Fragenkomplex einfach als eine Phase des ja auch sonst begegnenden Kampfes des offiziellen Reichsrechts gegen ein unter der Oberfläche fortwucherndes Volksrecht auffassen.

Bald jedoch erhob sich hinter der eben besprochenen Frage eine für die Erkenntnis sowohl als auch für die Bewertung von Recht und Staat der Römer viel bedeutsamere andere Frage:

[1]) Die Untersuchungen von E. Bickermann, Beiträge zur antiken Urkundengeschichte I. Der Heimatsvermerk und die staatsrechtliche Stellung der Hellenen im ptolemäischen Ägypten, Arch. f. Papyrusforsch. 8 (1927) S. 216ff. haben hier soeben eingehend in sehr dankenswerter Weise für das griechische Recht neue Zweifel an der umfassenden Geltung des sogenannten Personalitätsprinzips im Recht aufgeworfen (bes. S. 225f.). Die Frage braucht übrigens für das römische und die griechischen Stadtrechte, für die Heimatstadt und die Provinzen in einem Territorialreiche nicht gleich beantwortet zu werden. Man gewinnt aus Bickermanns quellenmäßigen Ausführungen den verstärkten Eindruck, daß in der bisherigen antiken Rechtsgeschichte das Territorialitätsprinzip gegenüber der herkömmlichen Lehre von einer allgemeinen Geltung des Personalitätsprinzips in der griechisch-hellenistisch-römischen Rechtswelt zu kurz gekommen sei. Meine eigenen, schon vorlängst geäußerten Bedenken, (Münchner) Krit. Viertelj. f. Gesetzg. 1913, S. 344 und Sitz. Ber. Bayr. Akad. Wiss. 1914, 8, sind durch die Ausführungen Bickermanns sehr bestärkt worden. Jedenfalls bedürfte das ganze Personalitätsprinzip für die hellenistische Rechtswelt erneuter Prüfung. Auch die neuen Quellen aus Kyrene werden zur Klärung beitragen können.

war das römische Recht selbst eine einheitliche Größe, war es das großartige Erzeugnis des echten nationalen Römergeistes? Oder war Rom selbst nur das Sammelbecken, in das sich zur eigenen national entstandenen auch orientalische und griechische Rechtsweisheiten ergossen? Wieviel war an dem Recht, das wir noch schlechthin römisch nennen, eigenes altväterisch römisches Erbgut, wieviel von anderen übernommen und vielleicht nur römisch gefärbt? Der nagende Zweifel an der Originalität dieser so einheitlich, so imposant geschlossen erscheinenden Schöpfung wurde wach. Denn zweierlei ist, wenn auch im Verlaufe der praktischen Erforschung notwendig verbunden und vielfach ineinanderfließend, theoretisch scharf auseinander zu halten, wenn von Reichsrecht und Volksrecht und wenn von fremden Bestandteilen des römischen Rechts gesprochen wird: einmal gilt es das neben und trotz dem offiziellen römischen Recht sich praktisch erhaltende Volksrecht zu erkennen, dann aber den Einfluß fremder Rechtsideen auf das offizielle römische Recht selbst zu ergründen.[1]) Sind die Papyri in erster Linie Zeugen für das Volksrecht, so sind sie doch auch gelegentliche Wegweiser einer erfolgten Rezeption griechischer oder hellenistischer Rechtsgedanken ins offizielle römische Recht. Beide Fragenkomplexe sind schon viel untersucht worden, doch keine dieser Untersuchungen darf als abgeschlossen gelten. Insbesondere die zweite der Fragen, die nach dem Einfluß des Orients, Griechenlands und des beide Größen verbindenden Hellenismus auf Staat und Recht der Römer stellt der rechtshistorischen Forschung der Gegenwart eine der reizvollsten, wenn auch schwierigsten Aufgaben. Sehen wir wiederum von dem speziell dem Papyrologen hierbei zufallenden Arbeitsgebiet aufs Ganze, so ordnet sich für die antike Rechtsgeschichte das papyrologische Untersuchungsgebiet ein in das große Problem, dessen Lösung nicht bloß für die Erkenntnis der historischen Entwicklung, sondern auch, wie eben angedeutet, für die gerechte Zuweisung des Verdienstes an der Bildung desjenigen Rechtes entscheidet, das uns als justinianisches endgültig aus dem Altertum überkommen ist. Wiederholt begegnet uns diese vom Osten her

[1]) Vgl. neuerdings die Zusammenstellung von R. Taubenschlag, Le droit local dans les constitutions prédioclétiennes in den Mélanges de Droit Romain dédiés à George Cornil (1926) II, p. 499ss.

ausgehende Beeinflussung des römischen Rechts. Zögernd glauben wir sie feststellen zu können für das alte Rom, wo der Orient unter etruskischer Flagge seinen geheimnisvollen Einfluß ausgeübt haben wird. Ist doch das römische Imperium — die staatsrechtliche Parallele zur privatrechtlichen patria potestas — mit soviel nichtitalischen, nichtgriechischen, ja wohl allgemeiner gesprochen, nichtindogermanischen Elementen ausgestattet, so seinem Kerne nach dem Westen fremd, daß wir wohl mit einigem Recht die Hypothese östlichen Imports aussprechen durften.[1]) Dann folgt der Einfluß griechischer Ideen auf Roms Recht in der Zeit der Republik und der Klassiker und endlich die jetzt so viel umstrittene Zeit der Byzantinisierung, wofür das Schlagwort „Berytos" schon früher zitiert worden ist.

Den Werdegang des Staats und Rechts der Römer rückblickend zu erschauen, die Hände der verschiedenen Baumeister, der eigenen und fremden, am Werke zu sehen, Einblick zu gewinnen in eine der großartigsten Synthesen auf dem Gebiete von Staat und Recht, die alles Fremde dienstbar zu machen versteht und trotz allem, was hinzugekommen, über das Ganze den Geist des nationalen Römertums ausgießt, so daß das ganze Werk vielen Generationen und Jahrhunderten wie ein römisch einheitliches erschienen ist, so daß auch heute wiederum der Wissende, der das weiße Licht in der Spektralanalyse in seine Bestandteile zerlegt hat, es als Einheit und die Zerlegung als bloß vorüberziehendes Experiment empfindet, — das verleiht der romanistischen Forschung, zu der unsere Zeit berufen worden ist, ihren so unaussprechlichen Reiz. Handelt es sich doch um Erkenntnis des Werdeganges eines gewaltigen Werkes, in dem ein zielsicherer Wille nach Ausdruck ringt und ihn findet. Rom ist nun einmal die Vollendung der Antike in Staat und Recht. Und immer wieder blickt der Rechtshistoriker des Altertums auf die endgültige Rechtsgestaltung, wie sie uns im justinianischen Rechte vorliegt, auf eine Rechtsgestaltung, die, mag sie auch nicht mehr geltendes Recht bedeuten, bis heute den Höhepunkt dessen darstellt, was

[1]) Näher ausgeführt habe ich diesen Gedanken in meiner Abhandlung: Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum in den Miszellanea Francesco Ehrle. Vol. II, S. 1ff. (Rom 1924). Zustimmend de Francisci, Storia del diritto Romano I (1927), S. 146.

juristisches Denken zu allen Zeiten vermocht hat.[1]) Keine Jurisprudenz hat sich von diesem Geschenk der Antike unabhängig zu machen vermocht, keine Jurisprudenz hat sich ihrem Einfluß entziehen können, ohne ihre Hilfe ist bisher kein noch so modernes System gebaut worden, weder das der Sowjets, noch das einer allgemeinen modernen Rechtslehre, nach der jetzt die besten Köpfe unter den Juristen streben.

Und doch! Trotz all dieser genialen Besonderheit des römischen Rechts, warum soll es mit seiner wissenschaftlichen Erforschung und Bewertung anders bestellt sein als mit dem Studium der anderen Kulturgüter der Antike? Auch sie, die höchsten Errungenschaften geistiger Kultur, sind durch Vermittlung Roms dem Abendlande erhalten worden.[2]) Und doch wird darum kein Histo-

[1]) Nachdem dieser Vortrag niedergeschrieben und gehalten war, lese ich in einem Referate Pringsheims (zu Levys gelehrter Abhandlung, Der Hergang der römischen Ehescheidung 1925) Gnomon 1927, S. 516f.: „Noch immer suchen wir das Recht der Römer keineswegs nur deshalb nachzubilden, weil es auf unsere Zeit gewirkt hat, sondern weil es die glücklichste Lösung der juristischen Aufgabe darstellt: zwischen wissenschaftlicher Klarheit und praktischer Vernünftigkeit, zwischen dem allgemeinen und dem besonderen den Ausgleich zu schaffen." Solche Worte können heute von berufener Stelle nicht oft genug gesprochen werden; freilich brauchen sie sich nicht so sehr an Philologen und Historiker als an unberufene Laien zu richten, unter denen sich nicht selten auch Juristen befinden.

[2]) Die geistesgeschichtliche Frage, ob auf die Glossatoren und damit auf unser Mittelalter und auf uns mehr der national-weströmische Anteil des Römerrechts oder mehr die orientalisch-hellenistisch-byzantinische Komponente gewirkt habe, hat in feiner Überlegung Pringsheim, Beryt und Bologna in der Festschr. f. O. Lenel (1921) S. 205 gestellt. Pringsheim, Gnomon 1927, S. 516[1] empfindet es darauf wie eine — zufällig gleichzeitige — Antwort, wenn Seckel, Berliner Rektoratsrede 1920 (erschienen 1921), S. 16 schreibt: „Wo der widerspruchsvolle Inhalt des Corpus Iuris (den Glossatoren) die Wahl ließ, scheinen sie nicht selten der klassischen Entscheidung vor der byzantinischen den Vorzug gegeben haben." Aber die Einzelnachweise, „wer wird sie liefern, da dieser Mund verstummte?" (Pringsheim a. a. O.). Vgl. freilich dazu die Note: Hat das klassische römische Recht „frühe echt römische Gestalt"? Oder wie stark sind da von „früh" her orientalische oder griechische Einflüsse? Auch das bleibt, wie berührt, noch zu untersuchen. Und unsere Zeit reiht wieder Zweifel an Zweifel. Vgl. meinen Bericht über Henri Monnier, Les Novelles de Léon le Sage in der Byzantin. Ztschr. 27, S. 407ff. Immerhin die römische Kulturtradition im Recht ist unumstößliche geschichtliche Wahrheit. Von hoher Warte aus hat Pringsheim über das Problem des justinianischen Rechtes, über alle Teilprobleme, über die Aufgaben, die der Interpolationenforschung gestellt sind, auf dem (I.) Heidelberger Rechtshistorikertage 1927 referiert.

riker des Altertums alles beiseite lassen oder gar bewußt ausschalten wollen, was an antiker Kultur erwachsen ist, ehe es Rom in seine Obhut genommen. Es ist bezeichnend für die überragende Stellung des justinianischen Rechts, daß für den Juristen erst die Papyri kommen mußten, ehevor der Gedanke an die Möglichkeit einer antiken Rechtsgeschichte im heutigen Sinne aufsprang. Das Wort sollte heute nicht mehr mißverstanden werden. Selbstverständlich wäre eine antike Rechtsgeschichte in dem Sinn, als ob sie ein einheitliches antikes Recht zum Gegenstand haben könnte, eine Utopie. Nur in dem Sinne, in welchem der Universalhistoriker des Altertums die politische, die geistige oder etwa die Wirtschaftsgeschichte zusammenfassend darstellt, die Geschichte der Teile sowohl als ihrer gegenseitigen Bekämpfung, Beeinflussung, Durchdringung, ihrer endlichen äußerlichen Vereinheitlichung und ihrer dennoch bleibenden Gegensätze von hoher Warte überschaut — nur in diesem Sinne kann der Plan einer antiken Rechtsgeschichte überhaupt gedacht sein. Freilich der Plan wäre dennoch utopisch, wären die antiken Rechtsordnungen selbständig und unabhängig voneinander aufgewachsen und abgestorben, hätten die ägyptische, die babylonische, die persische, die griechische, die römische Ordnung nichts miteinander gemein als vielleicht die Herübernahme oder gar bloß den gelegentlichen zufälligen Gleichklang einer Einzelbestimmung. Die Zusammenfassung der politischen Geschichte der alten Welt braucht keine besondere Rechtfertigung. Da liegen die Fäden auch dem Fernstehenden leichter sichtbar an der Oberfläche. Kriege und Friedensschlüsse, diplomatische Verhandlungen aller Art, Handelsbeziehungen, aber auch religiöse Wechselwirkungen lassen sich unschwer feststellen. Sie weisen seit den ältesten Zeiten auf diese Zusammengehörigkeit und ließen eine isolierte Betrachtung, die etwa Athen oder Rom oder auch Ägypten zu irgendeiner Zeit so betrachten

---

Vgl. den Bericht von E. Weiß in der Prager Juristischen Zeitschrift, Wissenschaftliche Vierteljahrsschrift Heft 1, 1928, 17f. S.-A. Wie sehr diese Dinge heute im Mittelpunkt der Diskussion stehen, zeigt u. a. die Tatsache, daß für den Internationalen Historikerkongreß in Oslo (August 1928) Paul Collinet einen Vortrag über „Les Facteurs de développement du Droit Romain privé au Bas Empire" und Ernst Levy einen solchen über „Osten und Westen in der nachklassischen Entwicklung des römischen Rechtes" angekündigt haben.

wollte, als wäre sonst nichts auf der Welt gewesen, von vornherein als unwissenschaftlich erscheinen. Die einseitige Bevorzugung des römischen Rechts in der Forscherarbeit der Juristen vieler Jahrhunderte mag sich aus der mit Grund immer wieder und eben auch von uns gepriesenen Einzigartigkeit dieser Ordnung erklären, entschuldigen läßt sie sich nicht mehr, seit andere Rechte uns ihre Quellen darbieten. Daß aber auch die Rechtsordnungen der Antike, die römische mit eingeschlossen, eine Einheit bilden, deren Teile sich wundersam verflechten, das glaube ich schon nach den bisherigen Ausführungen über Reichsrecht und Volksrecht und über fremde Elemente im Römerrecht wohl aussprechen zu dürfen.[1]) Einiges wird noch im folgenden beizutragen sein.

Wie die politische Geschichte des Altertums nur von einem Höhenstandpunkt aus geschrieben werden kann, der die Geschichte der Teile, also etwa die babylonisch-assyrische, die ägyptische, die persische, die griechische, die römische Geschichte zu übersehen gestattet, so ist es natürlich auch mit der antiken Rechtsgeschichte bestellt. Auch sie kann nur aus der Geschichte ihrer Teile, ihrer „Provinzen", heraus erkannt werden. Für das italische Rom ist die Arbeit am meisten gefördert, nur gilt es, wenn ich nach dem Ausgeführten mich kurz so ausdrücken darf, hier einen aprioristischen Panromanismus zu korrigieren und Roms Eigenverdienst gerecht mit dem zu vergleichen, was Orient und Griechentum beigesteuert haben. Für Griechenland ist die Arbeit im Zuge. Sollte es nicht heute schon berechtigt sein, etwa auch den Gedanken einer ägyptischen Rechtsgeschichte laut werden zu lassen?

Ich brauche nicht Gesagtes[2]) zu wiederholen und auf die Probleme jeder Rechtsrezeption einzugehen, mag diese vom Eroberer dem Unterjochten aufgezwungen werden oder mag sie allmählich in gegenseitiger kultureller Durchdringung der Völker und Staaten entstehen. Ich brauche auch kein Wort darüber zu verlieren, ein wie klassischer Boden gerade Ägypten für die Unter-

[1]) Ich hoffe auf dem Historikerkongreß in Oslo 1928 über „Wesen und Ziele der antiken Rechtsgeschichte" nähere Ausführungen machen und Bedenken, die m. E. auf Mißverständnissen beruhen, zerstreuen zu können.

[2]) Außer an anderen Orten besonders in diesem Archiv 10 (1913), S. 385ff. Arch. f. Rechts- und Wirtschaftsphilos. 16 (1921), S. 1ff., 106ff.

suchung der Rechtsschichtenbildung sein muß, wie solche Arbeit von soziologischer Seite kürzlich verlangt worden ist[1]): Ägypten, ein geographisch so abgeschlossenes, scharfumgrenztes Gebiet, über das doch so verschiedene Herrschaften hingegangen sind, die nationalen Dynastien, die Perser, die Ptolemäer, die Römer und die byzantinischen Kaiser, die Araber. Da gibt es in der ägyptischen Rechtsgeschichte Stellen, wo die Unterschicht so stark ist, daß keine Überlagerung sie zu verdecken vermocht hat, andere Stellen wieder, wo nur das jüngere Recht mehr erkennbar, das ältere aber ganz vergessen ist. Da gibt es lebendige Rechtsinstitute, die sich von Herrschaft zu Herrschaft vererben, die der kluge Eroberer vom Besiegten übernimmt, bis wiederum ein neuer Herr vom bisherigen Sieger sie sich übermitteln läßt. Das öffentliche Recht, Staatsverfassung und Staatsverwaltung bringen für Ägypten hinreichend Beispiele eines solchen Konservatismus. Da gibt es dann im Privatrecht urkundliche Formeln, die sich von einer Rechtsordnung zur anderen mit gleichem Sinne vererben; da gibt es aber auch andere, die wie versteinert noch da sind, wenn sich der ursprüngliche Inhalt längst gewandelt hat und die Formel unverständlich geworden ist.

Öffentliches und Privatrecht sind nur nach Ulpians noch heute brauchbarem Ausspruch duae positiones studii (Dig. 1, 1, 1, 2). Wer in den Papyri auch nur flüchtig sich umgesehen hat, weiß, daß eine Trennung des Rechtsquellenbestandes nach diesem Gesichtspunkt noch weniger möglich wäre als etwa im heutigen Recht. So könnte eine ägyptische Rechtsgeschichte sich nicht etwa auf Privatrecht, Strafrecht und Prozeß beschränken, sondern sie müßte alles öffentliche Recht und zwar sogar in hervorragendem Maße mit berücksichtigen. Denn wie wollte man das Steuerrecht unter Ausschluß des Privatrechts oder etwa das Recht der Stellvertretung unter Vernachlässigung des öffentlichen Rechtes behandeln? Oder wie wollte man die öffentlichrechtlichen und die privatrechtlichen Tempelverhältnisse Ägyptens schildern, wenn man stets in bequemer Vorsicht auf jene Scheidung bedacht sein müßte? Zusammenfassung wie in sachlicher, so auch in zeitlicher Hinsicht, Umspannung des ganzen Rechtsstoffes,

[1]) Karl Rothenbücher, Über das Wesen des Geschichtlichen und die gesellschaftlichen Gebilde (1926).

Einordnung des Erkannten in die Gesamtkulturgeschichte Ägyptens, das müßten die leitenden Gesichtspunkte sein.

In einer zusammenfassenden Darstellung der ägyptischen Rechtsgeschichte von den Anfängen bis zur Araberzeit ist für den Juristen eine besondere Schwierigkeit der sprachlichen Darstellung damit gegeben, daß die Rechtsinhalte, für die wir dasselbe Wort zu verwenden pflegen, in den sich aufeinander lagernden Schichten nicht immer dieselben sind. Dies ist von den Juristen, die gerne zeitlos denken, vielfach verkannt worden. Sowohl die Verwendung von Ausdrücken der heutigen juristischen Kunstsprache — z. B. „Prozeß" — für antike Rechtsverhältnisse, wie auch umgekehrt die Verwendung antiker Prägungen für Rechtserscheinungen der Gegenwart — z. B. „Demokratie" — führt leicht zu schiefen Vorstellungen. Der Begriffsinhalt „Eigentum" ist grundverschieden, je nachdem eine mehr kapitalistische oder mehr sozialgerichtete Wirtschaftsordnung herrscht. Selten nur treffen wir mit demselben Wort für alle Zeiten denselben Inhalt. Das ist nur eine von den Schwierigkeiten, die sich einer so umspannenden Rechtsdarstellung entgegensetzen. Natürlich ist es leicht, andere Bedenken anzureihen, wenn man Hemmungen namhaft machen will. Stellen sich solche doch jedem größeren Plane entgegen.[1]) Wer den Gedanken einer Gesamtdarstellung zurückstellen will, bis alle Einzelgebiete ins einzelnste durchackert sind, der wird bis ans Lebensende warten und eigene Kleinarbeit verrichten sowie fremder Einzelarbeit zusehen können. Gewiß wird eine Zusammenfassung nicht sogleich vollkommen sein, sondern genugsam Lücken und schwache Stellen aufweisen, gewiß wird, ehe der Höhenflug gelingt, noch manch langwierige und langweilige Einzelarbeit am Apparate getan werden müssen. Aber wie sollte man zu all diesen mühevollen Vorstudien die nötige Freude und Tatkraft aufbringen, wenn man nicht einmal auch im festlicher Stunde den Blick auf das wenngleich aus der Ferne leuchtende Ziel richten dürfte?

[1]) Daß ich die Schwierigkeiten und Hemmungen selbst nicht verkenne, dafür darf ich mich auf meine eigenen Zweifel an der derzeitigen Durchführbarkeit eines solchen Unternehmens berufen, die ich in der eingangs erwähnten Schrift „Der heutige Stand der röm. Rechtswissenschaft" S. 45 angedeutet habe. Aber ich will die heute optimistischere Auffassung nicht verleugnen.

Doch lassen Sie mich nach diesen allgemeinen Ausführungen in kurzen Strichen auf Einzelheiten eingehen, die meines Erachtens in einer ägyptischen Rechtsgeschichte Platz finden müßten, und deren Aneinanderreihung beiläufig eine Vorstellung davon geben mag, was Gegenstand einer solchen Darstellung sein sollte. Es wird dabei neben dem vielen, was schon erarbeitet ist und zu einer Zusammenfassung verwertet werden könnte, der Blick doch auch auf vieles andere fallen, was erst vom Gesamtdarsteller selbst oder vorher noch von anderen getan sein muß, ehe ein befriedigendes Gesamtbild zustande kommen kann.

Die Untersuchung müßte natürlich bei der ältest erreichbaren „nationalen" Rechtsbildung einsetzen. Dabei wird der Jurist freilich, auch soweit Quellen überhaupt vorhanden sind[1]), nur in verschwindenden Fällen schon heute über die sprachliche Schulung verfügen, die ihm den Originaltext all der Urkunden zugänglich machen könnte, welche für die Erkenntnis dieser älteren Zeiten in Frage kommen. Hier ist er auf die Hilfe des Ägyptologen auf Schritt und Tritt angewiesen. So sehr wir diese Hilfe freudig begrüßen und die Namen der Helfer in der Papyrologie, so oft sie auf nationale Zeiten zurückgreift, dankbar nennen, so müßte es doch ein Postulat für die heranwachsende Generation von Altrechtshistorikern sein, auch auf ägyptologischem Gebiete eine wenn auch kleine Gilde zu bilden, die den Hieroglyphen der Inschriften, den hieratischen Papyri und der Demotik ebenso selbstkundig gegenübersteht, wie jene kleine Schar von Juristen in Koschakers Gefolge den Keilschrifttexten. Inzwischen mag, wer auf Adolf Ermans oder Eduard Meyers Werken weiterbaut, sich sicher fühlen und für das öffentliche Recht, für Staatsverfassung und Verwaltung diese und gleichwertige Grundlegungen beruhigt seiner Arbeit unterlegen. Er sieht dabei den absoluten Staat der orientalischen Monarchie, dessen festgefügte Formen auch vorüberziehende bolschewistische Gewitter nicht zu erschüttern vermögen, ja im Gegenteil nur um so dauerhafter erscheinen lassen. Er sieht in der Staatsverwaltung den uralten und immer neuen Gegensatz eines zentralistisch regierten Beamtenstaates und eines föderativen Feudalorganismus in wechselndem Wider-

[1]) Über die Spärlichkeit des Bestandes an älteren Rechtsurkunden vgl. San Nicolò, Sav. Z. 48, S. 22 und die dort zitierte Literatur.

spiel. Aber schon die Staatsverwaltung des vorptolemäischen Ägyptens kann vielfach nur aus der Verwaltung der späteren Zeit rückerschlossen werden. Hier hat Wilhelm Schubart in einigen Kapiteln seiner Einführung in die Papyruskunde bei aller gebotenen räumlichen Beschränkung doch in großen Zügen zeigen können, wie solche Darstellung, auch wenn sie von vornherein auf die hellenistische Zeit abgestellt ist, immer zu Rückblicken Anlaß bietet. Auf Mitteis-Wilckens Grundzüge darf auch hier nur wieder ein für allemal verwiesen sein. Liegt doch diesem Werke ein noch weitreichenderer Plan zugrunde als der einer bloßen ägyptischen Rechtsgeschichte.

Für das nationale Privat- und Prozeßrecht haben Revillout, Griffith, Th. Reinach, Sethe, Spiegelberg, Möller, Junker, der jüngst in der Vollkraft der Jahre von tückischer Krankheit hinweggeraffte Sottas und andere sowohl zusammenfassende als auch monographische Vorarbeiten geliefert.[1]) Mag auch das Material, das Revillout zur Verfügung stand, heute vermehrt sein und vielfach anders beurteilt werden, seine Arbeiten müßten erst ersetzt sein, ehe sie vernachlässigt oder gar einfach kurzweg abgetan werden dürften. Die Fortgeltung des enchorischen Rechts in hellenistischer und römischer Zeit hat Historiker und Juristen wiederholt interessiert.[2]) Theodor Mommsen hat eine Abhandlung „Das ägyptische Gesetzbuch" geschrieben.[3]) *Οἱ τῆς χώρας νόμοι, ὁ ἐγχώριος, Αἰγύπτιος νόμος*, das nationalägyptische Recht, war wohl in einer ptolemäischen Kodifikation für Ägypten bis in die Römerzeit in Geltung geblieben. Die nationalägyptische Privatrechts- und Prozeßgeschichte müssen eben großenteils[4]),

[1]) Vgl. jetzt die Bemerkungen von San Nicolò in seiner hauptsächlich den Keilschrifturkunden gewidmeten übersichtlichen Abhandlung, Sav. Z. 48, S. 21ff, 42ff.

[2]) Schon 1891 hat Carl Wessely Studien über das Verhältnis des ägyptischen zum griechischen Recht in der Lagidenzeit in den Sitz.-Ber. Wien. Akad. Wiss. Bd. 124, 9. Abh. veröffentlicht. Und in seinen Grundzügen geht Mitteis, wie eben im Text bemerkt, wo immer dazu nur ein Anhalt gegeben ist, auf das enchorische, vorhellenistische Recht zurück. Vgl. auch die bei Wessely, Aus der Welt der Papyri (1914) S. 89 zitierte Literatur.

[3]) Jurist. Schr. II, S. 144ff. Vgl. die wie stets verläßlichen Zusammenstellungen von P. M. Meyer, Jurist. Papyri S. 264 zu Nr. 75 Z. 217.

[4]) Um so wertvoller sind Dokumente, bei welchen der originalägyptische Rechtsbestand außer Zweifel steht. Ich zitiere nur als jüngst bekannt

so scheint es, erst aus Quellen einer viel jüngeren als der nationalen Herrschaftszeit ihre hauptsächlichste Kenntnis schöpfen, aus der Zeit nämlich, in der demotische und gräkoägyptische Urkunden in so großer Zahl vorliegen, daß sich daraus sicherere Schlüsse rechtfertigen, als dies vereinzelte Quellen gestatten. Freilich ist andererseits, soweit diese Zeugnisse einheimischen Rechtes aus ptolemäischer Zeit stammen, immer die Frage zu erwägen, wie weit das in einem Texte vorausgesetzte Recht noch als rein national, wieweit es bereits als hellenistisch anzusprechen ist. Wie schwierig eine solche Sonderungsarbeit aber ist, das haben z. B. die Studien von Sethe und Partsch über Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrecht (1920) an einer in jeder Hinsicht vorbildlichen Monographie erwiesen.

Wie wir Partsch den wiederholten energischen Versuch verdanken, das griechische Recht aus der Umklammerung des Romanismus zu lösen und von den Formen zu befreien, in die der vom Römerrecht herkommende Rechtshistoriker unbewußt die griechische Rechtsüberlieferung gepreßt hat, so danken wir ihm auch das Streben nach Ergründung der nationalägyptischen Denkformen im Bürgschaftsrechte und in anderen Gebieten des Privatrechts. Immer wieder muß der Warnungsruf erschallen gegenüber der verlockenden Hereintragung pandektologischer Rechtsgedanken in eine nichtrömische Rechtswelt. Der Erforscher der antiken Rechtsgeschichte muß jetzt die analoge Arbeit auf anderem Felde tun, die seinerzeit zur Emanzipation der deutschen Rechtsgeschichte geführt hat. Zwei Beispiele aus einer der jüngsten Publikationen mögen noch dastehen; ich entnehme sie den aus Partsch's Nachlaß postum von Wilcken herausgegebenen Freiburger Ptolemäertexten.[1]) In der Antichresisurkunde Freib. 34 (174/3 v. Chr.) wollte Partsch[2]) eine *μίσθωσις ἀντὶ τόκων* sehen, während Wilcken[3]) den Text als *μίσθωσις* zum Zwecke der Amortisation einer Kapitalschuld erkannt und dabei gezeigt hat, daß

gewordenen Beleg einen von Dr. Ibscher zusammengesetzten Papyrus, in dem Spiegelberg „Die Protokollsreste eines Zivilprozesses aus der Zeit des Königs Thutmosis IV. (um 1420 v. Chr.)" erkannt hat. Sitz.-Ber. Bayer. Akad. Wiss. 1927, Schlußheft S. 11. Vgl. ferner San Nicolò a. a. O. S. 23[2].

[1]) Mitteilungen aus der Freiburger Papyrussammlung 3. Juristische Urkunden der Ptolemäerzeit = Abh. Heidelberg. Akad. 7 (1927).

[2]) A. a. O. S. 29ff. [3]) A. a. O. S. 72ff., 78f.

Partsch Gedanken aus den demotischen Paralleltexten in die griechische Überlieferung hineintragen wollte. Bestätigt hat sich dagegen die Deutung von Partsch für Freib. 29 und 30[1]) als Verträgen griechischen Rechts, die unter dem Einfluß der ägyptischen Landessitte zunächst auch nur eine lose Ehe begründeten, der dann erst die Vollehe folgen sollte. Wie sich hier die Griechen der Landessitte anpaßten und dabei doch ihre griechische Tradition zu wahren verstanden, wie sie namentlich die lose Ehe bereits mit der moralischen Wirkung der Ehe, insbesondere der Haltung der ehelichen Treue und dem *συνεῖναι αὐτοῖς ὡς ἀνὴρ καὶ γυνή* (UPZ.I,123,11) auszustatten verstanden haben, diesen an einer Einzelheit gewonnenen tiefen Einblick in den Werdegang des Hellenismus im Recht verdanken wir wiederum den genannten Gelehrten.

Noch ist, ehe wir dem hellenistischen Recht in Ägypten uns zuwenden, ein Blick auf die Rechtsgestaltung in der Perserzeit zu werfen. Mögen auch im Gesamtbild der ägyptischen Geschichte diese paar Jahrhunderte als kurze Episode erscheinen, so haben sie doch in der Rechtsordnung gewichtige Spuren hinterlassen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß der Jurist diese Spuren heute wenigstens noch nicht ganz auszudeuten vermag, und daß sie ihm mehr Aufgaben stellen, als er zur Zeit in jeder Hinsicht zu lösen vermöchte. In einer Zeit, in der sich das allgemeine historische Interesse[2]) mit solcher Intensität dem Iranismus zuzuwenden scheint, daß schon die Sorge laut werden mochte, es könnte den Panbabylonismus vergangener Jahrzehnte ein Paniranismus ablösen, ist, wenn wir auf persischen Einfluß in Ägypten stoßen, wieder die antwortheischende Vorfrage die, ob dieses oder jenes Rechtsinstitut persisches Eigen gewesen oder von den Persern selbst früher dem Recht der von ihnen unterworfenen Völker, besonders also Babylons, entnommen sei. Indes auch soweit wir diese Vorfrage ohne Antwort lassen müssen, ist der persische Einfluß, mag er „autochthon" oder bloß vermittelnd sein, auf alle Fälle eingehender Untersuchung wert.[3]) Wieder

[1]) S. 15ff. Wilcken a. a. O. S. 60f. und UPZ I Nr. 123, S. 578ff.

[2]) Vgl. etwa (mit Literaturnachweisen) zuletzt die Bemerkungen von E. Kornemann in seiner Rektoratsrede „Vom antiken Staat" (1927) 4[1], S. 25ff. Für den Rechtshistoriker erhebt sich eben erst das Problem. Hier muß diese Notiz genügen.

[3]) Vgl. jetzt wiederum San Nicolò a. a. O. S. 22, 43f.

greife ich ein paar Einzelheiten aus jüngster Debatte heraus. So aus dem immer wieder auflebenden Streit um die Begründung des hellenistischen Königskultes eine kleine Äußerlichkeit, die aber doch dem Kenner für die Geschichte des hellenistischen Staatsrechtes bedeutsam erscheint. Sie betrifft das Hofzeremoniell des Hellenismus. Noch Mommsen hatte es abgelehnt, ein seit Kaiser Augustus begegnendes Ritual, daß dem römischen Kaiser das brennende Feuer in einer Schale vorangetragen wurde, auf eine persische Sitte zurückzuführen. Neueste Untersuchungen[1]) aber haben diesen Zusammenhang erwiesen und in einer ptolemäischen Hofsitte das „missing link" zwischen Persien und Rom aufgezeigt.

Auf privatrechtlichem Gebiete hat kürzlich San Nicolò[2]) persischrechtliche Einflüsse aufs ägyptische Eherecht an zwei merkwürdigen Stellen dargetan. Erst in den ägyptischen Eheverträgen der Perserzeit finde sich da der Ausdruck „Hassen" als Terminologie für ein beiden Ehegatten zustehendes Scheidungsrecht: weder in den enchorischen kursivhieratischen Texten von 850 bis 547 v. Chr. begegne er, noch finde er sich später wieder in den griechischen Papyri der Ptolemäerzeit. Wort und Sinn mögen auf eine persische Neuerung zurückzuführen sein, die der Frau eine freiere Stellung anwies. Merkwürdiger noch scheint die vermutlich den Persern verdankte Einführung des Instituts der Mitgift, einer uralten orientalisch-babylonischen Einrichtung. Der P. Lonsdorfer 1 stammt aus 363 v. Chr. und spricht seinem Datum nach gegen eine von Mitteis vertretene Ansicht, welche bei Einführung der Mitgift an griechische Rezeption dachte. Hat diese Miszelle bisher, soweit mir bekannt, noch keine literarische Stellungnahme hervorgerufen[3]), so ist die — was das Perserrecht in Ägypten betrifft — bekannteste und vielverhandelte Frage die nach der Sonderstellung der *Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς*. Eine nicht geringe Litera-

[1]) F. Drexel, Philol. Wochenschr. 1926, S. 157ff. W. Otto, *Ἐπιτύμβιον* Heinrich Swoboda dargebracht (Reichenberg 1927), S. 194ff. Vermutet hatten den Zusammenhang schon Cumont und Friedländer: Otto a. a. O. S. 195. Vgl. jetzt auch Kornemann, Vom antiken Staat, S. 25ff.

[2]) Oriental. Lit. Zeit. 1927, S. 217ff.

[3]) San Nicolò selbst verspricht jetzt weitere Ausführungen zum Thema, Sav. Z. 48, S. 43.

tur[1]) befaßt sich schon mit der rechtlichen Bedeutung dieses Status. Sicher ist die prozessual schärfere Anfassung der *Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς*, mag dieselbe auf religiöse Zurücksetzung der tempelräuberischen Perserepigonen durch die Ptolemäer und damit auf bewußte Anknüpfung an vorpersische Zustände zurückzuführen sein, wonach also die Perser schon gesetzlich vom Asyl ausgeschlossen gewesen wären, oder mag man die Sonderstellung der Perser in der staatlichen Zurücksetzung der wieder von der usurpierten Herrschaft verdrängten typischen Reichsfremden durch die jetzt herrschenden Makedonen und Griechen sehen. Noch ist auch der Zusammenhang zwischen der sogenannten *ἀγώγιμος*-Klausel, welche die Personalexekution erleichtert, und den Asylieausschluß nicht endgültig dem Meinungswiderspruche entrückt. Darf hierzu auf die raschere Prozeßführung und Vollstreckung gegen Fremde überhaupt hingewiesen, darf an die römischen Rekuperationen erinnert sein?

Auch diese Texte führen also wie vorhin die Demotika in den Hellenismus. Für die hellenistische Zeit von Alexander bis Augustus, für die anschließende Römerzeit, bis die byzantinische Herrschaft in Ägypten auf die Araber übergeht, für das Jahrtausend dieser Epochen, steht uns der Quellenschatz der griechischen Papyri *κατ' ἐξοχήν* zur Verfügung. Dieser Epoche sind auch soviele Monographien und Aufsätze gewidmet, daß nur auf die schon genannten Sammelwerke und deren Literaturlisten verwiesen zu werden braucht. Papyrologische und ägyptologische Zeitschriften des In- und Auslands halten über neue Editionen und über Literatur am laufenden und spiegeln das lebendige wissenschaftliche Leben auf diesem Gebiete lebhaft wieder.

Überall finden wir die einheitliche Zusammenfassung von Staat und Recht, weiterhin die einheitliche Behandlung aller gleichzeitigen Entwicklungsphasen von Kultur und Zivilisation.

Das Staatsrecht kennzeichnet mit „König" und „Volk" die beiden Probleme der Pharaonenzeit, der Alexandermonarchie und

[1]) Vgl. jetzt zur raschen Orientierung am besten die zusammenfassende Besprechung, die Oertel, Deutsch Lit.-Zeitg. 1927, Sp. 1713ff., dem Buche von v. Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung (= Münchner Beitr. z. Papyrusforsch. 5. Heft 1923), gewidmet hat.

der Ptolemäer[1]), sowie Caesars und der römischen Imperatoren. Einfach genug scheint die Formel zu sein: der Herrscher gebietet, die Untertanen gehorchen. An unserer Gesamtvorstellung von der Majestät des gottgleich gewordenen Königs haben auch die Papyri nicht viel geändert, so sehr sie auch uns die Bilder der Ptolemäer, der Römer und Byzantiner lebhafter gestaltet und um charakteristische Einzelheiten bereichert haben. Aber schon der Beamtenapparat, der dem König zur Regierung dient, ist uns jetzt ganz anders verständlich geworden als vor den Papyri. Und vollends das Volk! So erhaben auch die Person des Herrschers über den Untertanen thronen mag, so wenig auch jede nüchterne staatsrechtliche Darstellung sich dem Zauber der strahlenden Persönlichkeiten Alexanders des Großen oder Julius Caesars zu entziehen vermöchte, so sehr schützen heute doch die kleinen Papyri das Auge des Forschers vor dem blendenden Glanz der königlichen Sonne. Wir sehen nicht mehr bloß Paläste und Tempel, wir sehen auch die Arbeit und die Not und Sorge des Alltags der Kleinen. Wir sehen ihre Kleinwirtschaft und ihren Kleinkampf um ihr kärgliches Recht oder um das, was sie selber dafür halten.

Die Papyri geben uns Aufschlüsse über das nach den literarischen Texten noch sehr wenig durchsichtige Bevölkerungsproblem; sie gewähren unerwartete Einblicke in die nationale und soziale Schichtung der Alteinwohner und der Zugewanderten; sie klären über die Stellung der Unterworfenen zu den jeweils herrschenden Fremdherren auf. Immer wieder können wir überlieferte oder erschlossene allgemeine Regeln auf ihre Richtigkeit an einzelnen Anwendungsfällen erproben. So zur Stellung der Ägypter unter den wechselnden Regierungssystemen der Ptolemäer, so zur Stellung der Griechen, seit mit Alexanders Siegeszug die aus allen Teilen der griechischen Welt schon früher auch nach Ägypten gekommenen Händler und Söldner nunmehr in Makedoniens Gefolge als mitberechtigte Träger des neuen Reichsgedankens auf-

[1]) Es braucht nicht bemerkt zu sein, daß „König und Volk" keine Formel für Staatsgewalt sein soll. Diese steht beim König; als ausführende Organe kommen die Beamten, als faktische Träger in der Militärmonarchie die Truppen in Betracht. Dabei ist es freilich mehr vom politischen als vom juristischen Standpunkt aus gesehen, wenn vom König und *ταῖς δυνάμεσιν* als von seinen Truppen gesprochen wird. Vgl. dazu jetzt Bickermann, Arch. f. Papyrusforsch. 8 (1927), S. 233.

treten, bis auch sie wieder der Römer an die Vergänglichkeit aller irdischen Herrschaft gemahnt. Ein besonders interessantes und schon viel erörtertes Kapitel der ägyptischen Bevölkerungslehre betrifft die Stellung der Griechen und der Juden.[1])

Unter den Papyri aus römischer Zeit, die nicht bloße Einzelanwendung eines bereits vorausgesetzten Rechtssatzes bringen, sondern über die Rechtsordnung selbst berichten, haben wir zwei in der Papyrologie sehr bekannte Beispiele schon oben erwähnt. Da ist zunächst der nach seiner eigenen Überschrift sogenannte „Gnomon des Idios Logos". Es ist das die Zusammenfassung von Dienstanweisungen (Mandaten) für den Vorsteher eines „Sonder-

[1]) Von neuester zusammenfassender Literatur zu diesen bevölkerungspolitischen Fragen, wie sie der Vortrag andeutet, vgl. H. J. Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandreia (Beihefte zum „Alten Orient" 9, 1926) und W. Schubart, Die Griechen in Ägypten (Beihefte zum „Alten Orient" 10, 1927). Dazu jetzt die wichtigen Ausführungen von E. Bickermann (oben S. 21 Anm. 1) sowie seither das Referat Bickermanns über die beiden eben genannten Schriften im Gnomon 1927, S. 671ff., und der Aufsatz „A propos des *'ΑΣΤΟΙ* dans l'Égypte Gréco-Romaine" in der Rev. de Philologie 1927, S. 362ff. Die Stellung der griechischen Bevölkerung in hellenistischer und römischer Zeit ist durch Bickermanns Arbeiten in neue Beleuchtung gerückt. Auch Kyrene wird hier mancherlei Aufklärung bringen, wenngleich die staatsrechtlichen Bedingungen andere sind. Die für diese autonome Stadt erlassene ptolemäische Verfassung von 248/7 v. Chr., die die Italiener in einer Inschrift neuerlich entdeckt haben und die in Zusammenarbeit deutscher und italienischer Gelehrsamkeit Silvio Ferri in der Abh. Preuß. Akad. d. Wiss., Jg. 1925, Nr. 5 herausgegeben hat, ist von rechtshistorischer Seite noch nicht hinlänglich beachtet. Die Verordnungen des Augustus, die Oliverio im Notiziario Archeologico des Ministero delle Colonie (Fasc. IV. Rom 1927), S. 15ff. publiziert hat, haben dagegen zwangläufig alsbald das Interesse der Rechtshistoriker auf sich lenken müssen. Eingehend behandelt v. Premerstein, Sav. Z. 48, S. 419ff., die fünf Edikte des Augustus. Stroux und ich haben zur gleichen Inschrift in einer demnächst (1928) in den Abhandl. Bayer. Akad. erscheinenden Schrift Stellung genommen. Die Juristen werden in Hinkunft die Ausgrabungen in Kyrene — und, wie man wohl beifügen darf, die Ergebnisse der Inschriften überhaupt — nicht minder im Auge behalten müssen als die Rechtsurkunden auf Papyrus. Eine mehr soziologische als rein staatsrechtliche Einstellung wird sodann der nicht an der Verfassung irgendwie beteiligten Bevölkerung auch in den griechischen Demokratien der Freistaatzeiten mehr Interesse entgegenbringen. Hier kann Einzelforschung noch weiter führen, als die bisherigen dankenswerten Zusammenfassungen es tun. Vgl. neuestens Walter Ruppel, Zur Verfassung und Verwaltung der amorginischen Städte. Klio 21 (1927), S. 313ff. Die Papyrologie führt ganz zwangsläufig auch zur Beschäftigung mit dem öffentlichen Rechte des griechischen Stadtstaates zurück.

kontos" der Staatskasse, ausgehend von Augustus und vielfach erweitert, erhalten in einer griechischen auszugsweisen Fassung aus der Zeit des Antoninus Pius. Außer der Bedeutung des Textes für die römische Finanzverwaltung, die in bekannt geschickter Weise ehe- und erbrechtliche Bestimmungen mit dem Interesse des Fiskus an einziehbarem Nachlasse bestens in Einklang zu bringen versteht, kommen die Bestimmungen des Gnomon besonders für die Erkenntnis der Ständegliederung in Betracht. Neben der scharfen Auseinanderhaltung von Römern und Nichtrömern, wird in der Gruppe der Peregrinen noch verschiedentlich gesondert.[1]) Dabei ist es besonders interessant, sowohl nach den Unterschieden unter der griechischen Bevölkerung als auch nicht minder nach der staatsrechtlichen Bedeutung der Zusammenfassung aller *Ἕλληνες*[2]) zu forschen.

Mehr noch als der Gnomon hat aber ein anderer staatsrechtlicher Text die gelehrte Behandlung herausgefordert: der Gießener Papyrus 40 (Giss. 40), der das Problem der Constitutio Antoniniana neu aufgerollt hat.[3]) Dort liest man im Anschluß an eine rasch eingebürgerte Ergänzung der Herausgeber Z. 7ff.: *Δίδωμι τοί[ν]υν ἅπα[σιν ξένοις τοῖς κατὰ τή]ν οἰκουμένην π[ολιτ]είαν Ῥωμαίων, [μ]ένοντος [παντὸς γένους πολιτευμ]άτων, χωρ[ὶς] τῶν [δε]δειτικίων* und übersetzt:[4]) Do igitur peregrinis omnibus qui sunt in orbe Romano civitatem Romanam ... exceptis dediticiis, während man den Zwischensatz dahin gedeutet hat, daß „die bisherigen Unterschiede in der staatsrechtlichen Stellung der Gemeinden des Reiches bestehen bleiben".[5]) Lesung und Deutung

[1]) Der Gnomon des Idios Logos, bearbeitet von E. Seckel und W. Schubart. I. Der Text von W. Schubart (= Ägypt. Urkunden aus den staatl. Museen zu Berlin. Griech. Urkunden. V. Band, 1. Heft 1919). Seckel ist vor Ausgabe des Kommentars gestorben. Text mit Kommentar bei P. M. Meyer, Jurist. Pap. Nr. 93. Zur Literatur seither Lenel und Partsch, Sitz. Ber. Heidelberg Akad. Wiss. 1920. 1. Abh.

[2]) Gnomon § 18 (Z. 56ff.). Einiges zu dieser Frage in der in der Anm. S. 36 genannten Abhandlung von Stroux und mir.

[3]) Griech. Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Gießen, im Verein mit O. Eger hrsg. von E. Kornemann und P. M. Meyer I (1910/2). Ältere Lit. bei P. M. Meyer, Jur. Pap. Nr. 1, wonach hier der Text gedruckt ist. Seither zusammenfassend V. Capocci, La Constituzione Antoniniana (Mem. R. Accad. Lincei VI, 1. 1925); neuestens P. M. Meyer, Sav. Z. 48, S. 595—597.

[4]) P. M. Meyer, Jur. Pap. a h. pdap., lin. 7—9.

[5]) Meyer, a. a. O., zu lin. 8f.

blieben aber nicht unangefochten. Man muß nur einmal das in den eckigen Klammern Ergänzte offen und die unterpunktierten Buchstaben[1]) zweifelhaft lassen, um andere Erklärungsversuche von vornherein als verständlich hinzunehmen. Insbesondere die unsere frühere Auffassung von der Allgemeinheit der Zivitätsverleihung durch Kaiser Caracalla korrigierende Ausschließung aller peregrini dediticii schien bedenklich. Und da verdient denn die originelle Berliner Inauguraldissertation von E. Bickermann, Das Edikt des Kaisers Caracalla in P. Giss. 40 (1926) berechtigte Hervorhebung, zeigt sie doch, daß der Kreis der auch nachher von der römischen Zivität Ausgeschlossenen nicht so groß war, als man bisher im Anschluß an den Gießener Text anzunehmen geneigt war.[2]) Dann erscheint aber die Digestenstelle 1, 5, 17: in orbe Romano qui sunt ex constitutione Antonini cives Romani effecti sunt, die Justinian dem Ulpian in den Mund legt, auch für das 3. Jahrhundert nicht so ungenau, daß man interpolatorische Tilgung etwa von Worten wie „exceptis dediticiis" anzunehmen gezwungen wäre. Denn wenn auch nach Caracalla kleine Gruppen von Leuten, z. B. gewisse Verurteilte, noch vom Bürgerrecht ausgeschlossen blieben, so konnte man über diese wohl eher bei einem allgemein ausgesprochenen Regelsatze hinwegsehen, als dies natürlich der Fall gewesen, wenn allen peregrini dediticii das Bürgerrecht nach wie vor verschlossen geblieben wäre. Zu der auffallenden Wendung des griechischen Textes ferner, daß die Frem-

---

[1]) Rich. Laqueur, Das erste Edikt Caracallas auf dem Papyrus Gissensis 40, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 1927, 6. B. 1. H., S. 15ff. erklärt auch noch das π in der Lesung π[ολιτ]είαν für „keineswegs sicher" (S. 28[19]); das τ dagegen, gegen dessen Lesung Laqueur S. 24 auftritt, ist von Meyer in den Jur. Pap. doch (wie hier oben) ohnedies nur als Ergänzung behandelt.

[2]) Dagegen braucht man m. E. den Text nicht für ein bloßes Nachtragsgesetz der Konstitution Caracallas zu halten, das zugunsten eingewanderter barbari, die aber nicht barbari dediticii gewesen seien, erlassen wäre. Ich glaube, daß in Ablehnung dieser These sowohl, als auch in der Zustimmung zum wichtigeren, oben referierten Hauptergebnis Jos. Vogt, Gnomon 1927, S. 328ff., Bickermanns Schrift richtig beurteilt hat. Auch scheint mir mit Vogt (S. 333) die von italienischen Gelehrten (Gino Segrè in Studi in onore die Silvio Perozzi, 1925, S. 150ff. Capocci a. a. O. S. 93ff.) vertretene Beziehung des χωρὶς τῶν δεδειτικίων auf das μένοντος παντὸς γένους als nicht so ausgeschlossen, wie dies P. M. Meyer meint (Sav. Z. 48, S. 595).

den Bürger werden, *ὁσάκις ὑπεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἐμοὺς* (d. i. des Kaisers) *ἀνθρώπους* mochte man angesichts des vorauszusetzenden lateinischen Originals freilich die merkwürdige Verwertung von homines für Untertanen besonders vermerken, wenn man sich daran erinnerte, daß in den juristischen Quellen homo bekanntermaßen den Sklaven bedeutet. Man mochte hier den Ausdruck „Mannen“ [1]) verwenden und deren soziale Stellung im Auge behalten, vielleicht aber erklärt sich das Wort viel ungezwungener aus einem uns nur nicht geläufigen Sprachgebrauch.[2])

Der geschilderte traurige Zustand des Textes, der nicht nur die behandelten Zeilen, sondern den ganzen Papyrus betrifft, läßt es begreiflich erscheinen, daß auch eine ganz andere Deutung jüngst herangetragen werden konnte. Laqueur [3]) hat sie versucht. Danach beinhalte der Papyrus ein Edikt Caracallas, worin dieser peregrinische Kulte den römischen Staatskulten aus Dankbarkeit gegen die Götter angegliedert habe. So scharfsinnig in der Abhandlung Laqueurs nun alle Bedenken gegen die herkömmliche Auffassung zusammengetragen sind, so sehr er damit zu erneuter Vorsicht in der Deutung des zerrissenen Papyrus gemahnt hat, sein eigener Deutungsversuch begegnet doch nicht minderen Bedenken.[4]) Wenn wir aber diesen Text wählten, um bei ihm etwas

[1]) Vogt a. a. O. S. 332[1], verweist auf diese Bedeutung des Wortes im Mittelgriechischen und bemerkt, daß schon das „klassische Latein homo gelegentlich in der Bedeutung 'Sklave, abhängiger Mann' verwendet“.

[2]) Das Wort *ἄνθρωποι* begegnet jetzt nämlich sogar für die bevorzugten nach Alter und Zensus richteramtsfähigen römischen und griechischen Bürger in der Kyrenaika, und zwar Z. 17f. der oben S. 36 Anm. 1 genannten Augustus-Inschrift.

[3]) A. a. O.

[4]) Besondere Schwierigkeiten machen auch die ja ebenfalls nur ganz lückenhaft erhaltenen Motive des Gesetzes. Der Kaiser erläßt das Edikt aus Dankbarkeit gegen die unsterblichen Götter für irgendwelche Wohltat. Die herkömmliche Auffassung sieht den Akt der Dankbarkeit nun darin, daß durch den Erlaß bisherige Nichtbürger zu Römern gemacht wurden und damit der Kreis der Verehrer der römischen Götter sich vermehrte. Die Möglichkeit solcher Denkform bestreitet Laqueur a. a. O. S. 17ff., mit aller Energie. Aber was er dagegen vorbringt, scheint mir nicht schlagend zu sein. Erwägungen zum jüdischen und christlichen Kult müssen m. E. überhaupt ausscheiden. Das Ganze kann vielmehr nur vom polytheistischen Standpunkte aus verstanden werden. Da aber ist es doch begreiflich, daß durch die Zuführung neuer peregrinischer Gemeinden mit ihren Kulten und mit ihren Göttern sich Roms Macht stärkte, indem sein Götterhimmel wuchs. Das schon mußte aber doch die römischen Götter erfreuen. Ich ver-

länger, als es vielleicht in einem Vortrag geeignet scheinen mochte, zu verweilen, so darum, weil der Gießener Papyrus einen Einblick gewährt sowohl in die große Bedeutung, die gelegentlich solch einem kleinen Papyrus zukommen kann, als auch in die nicht immer leichte und einfache Arbeit des Papyrologen.

Dem ungemein komplizierten Staatsverwaltungsapparate der hellenistischen und römischen Zeit hat die Papyrologie von je ihre größte Aufmerksamkeit geschenkt.[1]) Alle Funktionen haben mehr oder weniger eingehende und liebevolle Untersuchung gefunden: so die Finanzverwaltung, das Heerwesen, Handels- und Verkehrswesen, aber auch das Verhältnis, in das die Staatsgewalt zu den Kulturgütern im besondersten Sinne, zu Religion und Kultus, und zu ihren Trägern, den Priestern, getreten ist. Wie sehr haben dann überall die Papyri den Gesichtskreis für sozialwissenschaftliche und wirtschaftliche Studien erweitert. Wie viel verdanken den Papyri großzügige Arbeiten wie das Buch von Rostovtzeff, The social and economic history of the Roman Empire (1925), oder auch das, was Friedrich Oertel, der Herausgeber der dritten Auflage von Pöhlmanns Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus im Altertum (1925), diesem vielumstrittenen Werke als „Anhang" hinzugefügt hat.[2]) Der Prozeß der Ptolemäerzeit ist in einem Werke, über dem der Ver-

---

stehe sodann auch nicht, warum einer polytheistischen Einstellung nicht auch die Vermehrung der Gläubigenschar einer römischen Gottheit durch Hinzukommen neuer Gläubigen willkommen scheinen sollte. Mußte doch keiner dieser Gläubigen darum seinen früheren Kultus aufgeben, daß er jetzt auch zu den römischen Göttern betete. Aber ganz abgesehen von solchen Erwägungen macht am meisten bedenklich gegen Laqueurs Neuerung sein eigener Versuch — mag dieser auch mit aller Vorsicht nur als möglich und als einer unter anderen hingestellt sein —, die fragliche Stelle zu ergänzen (S. 26): *μ]ένοντος [παντὸς γένους ἐγκλημ]άτω[ν] χωρ[ὶς] τῶν [αἰδ]ει[λικίων* Was sollen, wenn man schon sonst dieser Kombinationsmöglichkeit folgen wollte, hier die actiones aediliciae? Daß P. M. Meyer Laqueurs Deutung scharf ablehnen muß (Sav. Z. 48, S. 597), ist natürlich.

[1]) In welchem Maße sich heute die Ausgabe neuer Texte mit der wissenschaftlichen Verarbeitung verbindet, dafür sei nur aus jüngster Zeit der Aufsatz von W. Kunkel, Verwaltungsakten aus spätptolemäischer Zeit, Arch. f. Papyrusforsch. 8 (1927), S. 169ff. zitiert. Vgl. jetzt auch Kunkel, Sav. Z. 46, S. 285ff.

[2]) Und Fr. Oertels Vortrag auf dem Breslauer Historikertag 1926 „Die soziale Frage im Altertum", Neue Jahrbücher für Wissensch. u. Jugendbildung 3 (1927), S. 1ff.

fasser[1]) hinwegstarb, in Angriff genommen worden, die UPZ und neue Texte fordern auch hier Neuaufnahme der Zusammenfassung. Den Papyri verdanken wir die tiefste Erkenntnis des Werdegangs des Prozesses der römischen Provinz und damit die Vertiefung unserer Vorstellung von der Umbildung des klassischen Formularverfahrens in die cognitio extra ordinem: Wlassak, Zum römischen Provinzialprozeß, hat uns 1919 dieses Werk geschenkt. Die Papyri haben sich damit das unbestrittene Bürgerrecht auch in der Darstellung des römischen Zivilprozesses erworben. Andere Arbeiten behandeln das Strafrecht der Papyri. Viel ist auf privatrechtlichem Gebiete, längste Zeit dem einzig bevorzugten Teilgebiete der Jurisprudenz, geschehen. Vereinswesen, Stellvertretung, persönliches Familienrecht und Familiengüterrecht, Erbrecht, Kauf, Pacht und andere Spezialgebiete des Obligationenrechts kamen in Monographien zu liebevoller Darstellung. Im Sachenrecht haben Kolonat und Pfandrecht eingehende Pflege gefunden, und immer noch steht die Geschichte des Liegenschaftsrechtes im griechischen und hellenistischen Altertum, vor allem aber im ptolemäischen und römischen Ägypten im Mittelpunkt nicht abgeschlossener Erörterung. Es sind die stets aufs neue besprochenen Fragen von Publizitätsschutz und *βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων*, die schon vor Jahrzehnten unter dem Schlagwort eines ägyptischen Grundbuchrechts die Papyrologie unter den Juristen vielleicht mehr als irgendeine andere Frage bekannt gemacht haben. Es sind zugleich Themen, die den Zusammenhang von öffentlichem und Privatrecht so klar erkennen lassen, daß sich jedes weitere Wort hierüber erübrigt.

Begegnet so auf dem Gebiete des Privatrechts viel Toleranz gegenüber dem enchorisch gewachsenen Recht und scheint vorsichtig allmähliche Umbildung, Aufnahme brauchbaren Rechtsgutes in das hellenistische und später das römische Recht weithin Leitstern gewesen zu sein, zumal hierbei die Staatssouveränität gegenüber den Untertanen wenig engagiert und daher weniger betont ist, hat ferner die Staatsverfassung und haben weite Gebiete der Staatsverwaltung der Ptolemäer und Römer noch vielmehr einheimisches Erbe angetreten, so muß noch wenigstens mit einem Hinweis ein Gebiet besonders genannt sein, wo mehr Kampfesstimmung als Ver-

[1]) G. Semeka, Ptolemäisches Prozeßrecht I (1913).

söhnung gilt: es ist das Verhältnis des ptolemäischen und des römischen Staates zum einheimischen Priestertum. Alle Ergebenheitsadressen an den König täuschen nicht darüber hinweg, daß die Kraft des ägyptischen Priestertums ungebrochen blieb, daß im Synkretismus der Religionen, wofür Sarapis zu nennen genügt, Ägypten der stärkere Teil war. Zwar ist es hier nicht mehr in erster Linie Aufgabe des Rechtshistorikers, historische Erscheinungen zu berichten und zu bewerten, sind doch auch die Urteile der zunächst Berufenen noch widersprechend genug. Aber noch viel verkehrter als vorfrühes Urteil wäre freilich Gleichgültigkeit des Juristen gegenüber diesem großen Prozesse geistigen Ringens zwischen Griechentum und Orient. Wie sehr solche Fragen aber auch mittelbar oder unmittelbar die Gestaltung von Staat und Recht berühren, wie eng und untrennbar religiöse und rechtliche Entwicklung überall zusammenhängen, dafür darf wieder auf die Stellungnahme des Staates zur werdenden neuen Religion und zu deren kirchlichen Institutionen erinnert sein. Papyri sind uns willkommene Zeugen der aufkeimenden Saat des Christentums in Ägypten. Papyri sind auch Träger der Erinnerung an die dezianische Christenverfolgung. Mit der Befreiung des Christentums ist zugleich auf religiösem Gebiete die Epoche markiert, die in der Rechtsgeschichte ein paar Dezennien früher angesetzt und nicht erst von Konstantin, sondern schon von Diokletian an gerechnet zu werden pflegt. In den Papyri nennen wir sie die byzantinische Zeit. In steigendem Maße haben wir auch hier Aufschlüsse über Staat, Recht und Wirtschaft erhalten. Jean Maspero, der im Weltkrieg Gefallene, und jetzt H. Idris Bell sind für die byzantinische und noch die arabische Eroberungszeit unter den Führern der Forschung. Wir sehen in den letzten Jahrhunderten der Byzantinerzeit die vollendete Ausbildung des Großgrundbesitzes, den immer schwächer werdenden Kampf Konstantinopels und seiner zentralistischen Beamtenorganisation gegen die Grundherren und schließlich die vollendete Ausbildung des Staates zum Feudalstaat, in welchem sich diese Herren zwischen den Kaiser und die Untertanen geschoben haben. Auf prozeßrechtlichem Gebiete sind die Libellpapyri schon eingehender Untersuchung teilhaftig geworden und im Privatrecht wendet sich nicht ohne bestimmenden Einfluß von papyrologischer Seite die Wissenschaft mit besonderem Eifer der Er-

forschung der jüngsten Schicht des vorjustinianischen Rechtes zu.

Aber auch dabei braucht der Papyrologe nicht stehen zu bleiben: wertvolle Texte aus dem 6. und 7. Jahrhundert zeigen ihm die Praxis der nachjustinianischen Zeit. Während da wiederholt privatrechtliche Fragen, Verwaltung und Wirtschaft — nicht zum mindesten in Neupublikationen von Papyri — bereits eingehende Untersuchungen gefunden haben, während auch die religiösen und nationalen Fragen gestellt sind und deren Beantwortung in Angriff genommen ist, bedürfen hier meines Erachtens noch sehr die frühen kirchlichen Rechtsverhältnisse und namentlich die rechtlichen Anfänge des Mönchswesens, die privat- und öffentlichrechtliche Organisation der Klöster eingehende Untersuchung auch durch den Juristen. Mag ein kirchengeschichtlich gebildeter Rechtshistoriker oder ein juristisch gebildeter Kirchenhistoriker an die Aufgabe gehen, sie wird von beiden Seiten gleich dankbar willkommen geheißen werden. Wie innig aber Kirche und weltliches Recht verbunden, wie sehr das ganze Leben jener Zeiten von Christentum und Kirche durchdrungen ist, seit eben durch die Kirche die nationale Restauration Ägyptens im Koptentum in Erscheinung getreten ist, das zeigen jedem, der sie auch nur zum erstenmale in die Hand nimmt, die koptischen Urkunden. Es mag an dieser Stelle dankbar bemerkt sein, daß nach den grundlegenden Arbeiten von Crum und Steindorff die koptischen Rechtsdenkmäler in der Person des Grazer Romanisten A. Steinwenter einen sprach- und sachkundigen rechtshistorischen Beobachter gefunden haben.

Wir haben schon in die arabische Epoche geblickt. Hier harrt der vereinigten Arbeit von Arabisten und Historikern der Antike noch, wie uns scheint, sehr viel mühevolle, aber auch besonders vielversprechende Arbeit. Geschehen ist auch da schon viel: so in Einzeluntersuchungen zu Londonertexten. Grohmann hat, wie gleichfalls an dieser Stelle dankbar bemerkt sei, die Publikation der arabischen Gruppe aus der Sammlung der Wiener Staatsbibliothek, dem berühmten Papyrus Erzherzog Rainer, aufgenommen. Das Material scheint demjenigen, dem der sprachliche Schlüssel fehlt, besonders gewaltig und schwer bezwingbar. Und der Arbeiter sind hier anscheinend besonders wenige. Und

doch wird diese Schlußepoche der ägyptischen Rechtsgeschichte in vielem erst den Schlußstrich ziehen können und darüber ein Urteil abzugeben berufen sein, was sich aus der altnationalen Staats- und Rechtsordnung, was sich aus Hellenismus und Römertum mit der absoluten Staatsform noch lebensfähig erhalten hat im Wandel der Zeiten.

Diese letzten Perioden der ägyptischen Rechtsgeschichte gehören zum größeren Teil ja schon der Geschichte des Mittelalters an. Auch hier sind die Papyri wünschenswerte Zeugen des Überganges, Zeugen aus einer Zeit, während welcher für den Westen der urkundliche Zusammenhang zwischen Altertum und Mittelalter so gut wie ganz zerrissen scheint.[1]) Daß gerade die ägyptische Rechtsgeschichte möglichst weit in die arabische Zeit herabgeführt zu werden verdient, ist schon gelegentlich gesagt worden.

Das Ganze, wovon ich Ihnen einiges ausführen durfte, ist noch Rohbau und teilweise nicht einmal solcher, sondern Bauprogramm, für das man sich nach Bausteinen umsieht. Sollte gleichwohl der Eindruck entstanden sein, daß eine Zusammenfassung vom Standpunkt des Staats- und Rechtshistorikers für die ägyptische Geschichtschreibung kein ganz aussichtsloses Unternehmen wäre, so gebührte der Dank für diese wissenschaftliche Möglichkeit denjenigen, welche die Papyrologie das *ἐκ μέρους γιγνώσκειν* gelehrt und sie dem Gesamtbereich der Altertumswissenschaft eingegliedert haben. Sollte sich eine Staats- und Rechtsgeschichte Ägyptens darstellen lassen, so wäre sie die Zusammenfassung von Teilforschungen zu einem durch das Wort „Ägypten" gegebenen Ganzen, zu einem Ganzen, das wiederum nichts sein könnte als ein Teil der antiken Rechtsgeschichte, und mit dieser wiederum ein bescheidener Teil an dem Gesamtbau, an dem alle Historiker bauen, an der großen Geschichte der Menschheit.

---

[1]) Es sei nochmals an das oben über diese Zusammenhänge und die sie erfassenden Arbeiten Gesagte erinnert. Es ist selbstverständlich, daß in einer Darstellung der ägyptischen Rechtsgeschichte dem Kapitel „Die Urkunden" ein voranstehender Platz gebühren wird.

WIRTSCHAFTSGEIST UND INDIVIDUALISMUS IM FRÜHMITTELALTER.

VON ALFONS DOPSCH.

Die Überschrift wird manchem Leser vielleicht paradox erscheinen. Wir sind ja doch seit Jakob Burckhardts geistvollem und viel gelesenem Buch über die Kultur der Renaissance in Italien gewöhnt, die Entwicklung des Individuums erst dieser Spätzeit und dem Süden zuzuschreiben. Ja diese Auffassung mochte um so gesicherter gelten, als Karl Lamprecht in seiner Deutschen Geschichte sich ebenso zu ihr bekannt hat. Nicht nur in der ganzen Einteilung dieses Werkes, daß er als individualistisches Zeitalter die Periode vom 16. bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts bezeichnet und vorgeführt hat, während das frühe Mittelalter nach ihm eine Periode typischen Seelenlebens ist[1]); er hat seine Darstellung gerade in diesem Punkte noch besonders ausgeführt und erläutert! Indem er seinem Werk einen Anhang „Über Individualität und Verständnis für dieselbe im deutschen Mittelalter" beigab[2]), suchte er durch Einzelbeobachtungen über Wirtschaft und Recht, Literatur und Kunst darzutun, wie wenig von Individualität damals zu bemerken sei. Ganz besonders aber galt diese Negation dem Frühmittelalter, etwa der Zeit bis zum 12. Jahrhundert.

Die Darlegungen Lamprechts sind längst berichtigt und als unzutreffend erkannt worden. Aber gerade dieses so wichtige Problem der Geistesgeschichte des Mittelalters wird, trotzdem wiederholt und von verschiedenen Seiten her sehr richtige Bemerkungen dazu gemacht worden sind, doch auch heute noch überwiegend in demselben negativen Sinne beurteilt. Um aus der Menge so gearteter Darstellungen ein charakteristisches Beispiel heraus-

[1]) Vgl. Deutsche Geschichte, 1. Erg.-Band, 3. Aufl., 1920, Vorwort, S. VII.

[2]) Deutsche Geschichte, 12. Band (Schlußband) 3. Aufl. Berlin 1920, S. 3ff.

zugreifen, sei nur auf P. Th. Hoffmanns Buch „Der Mittelalterliche Mensch" (1922) hingewiesen. Er betrachtet als bezeichnend für einen mittelalterlichen Menschen: „Diese Menschen zeigen sich nicht. Sie stehen in dem ganz besonderen, alle verbindenden Lebensschwung. Aus dem Allgemeinen gewoben wirken sie ins Allgemeine . . . Das Individuum ist damals ganz gleichgültig, und nur mühsam, gleichsam widerstrebend läßt es sich ans Licht ziehen."[1])

Zur Begründung dieser Auffassung haben verschiedene Forscher schon seit langem u. a. auch die Wirtschaft des Mittelalters herangezogen. Wie K. Lamprecht das Wirtschaftssystem als Ausdruck einer vollen Bevormundung des Einzelnen ansah[2]), der sich auch der tüchtigste Wirt nicht entziehen konnte, wie er dadurch auch den wirtschaftlichen Sinn der Periode maßgebend bestimmt sah, so haben später hervorragende Wirtschaftshistoriker ähnliche Urteile gefällt, durchaus geeignet, den Mangel jedweden Individualismus' auf dem Gebiet der Wirtschaft und der Wirtschaftsgesinnung zu erhärten. Karl Büchers Theorie von der geschlossenen Hauswirtschaft läßt für das frühe Mittelalter als Ziel der Wirtschaft nur die Bedarfsdeckung gelten[3]), und auch W. Sombart stellt sich im wesentlichen auf diesen Standpunkt.[4]) Schon Lamprecht hatte zugleich von „dem harten Zwange der Vergangenheit und der Entwicklung" gesprochen, unter dem selbst die Dorfgemeinde gestanden hat[5]), die ihrerseits hinwiederum den Einzelnen bevormundete. Nach Sombart aber war der Wirtschaftsgeist des Frühmittelalters durchaus traditionalistisch: Man wirtschaftete so wie man es überkommen hat, so wie man es gelernt hat, so wie man es gewohnt ist.[6]) Nicht die Zweckmäßigkeit ist maßgebend, sondern bloß die Erfahrung (Empirismus), das Vorbild und Muster! . . . Es ist durchaus begreiflich, daß unter solchen Voraussetzungen für den Individualismus kein Raum blieb und dessen Entfaltung in jener Zeit unmöglich schien.

Die Vertreter dieser Auffassung haben, glaube ich, das hier vorliegende Problem zu einseitig gesehen. Es soll gar nicht geleugnet

---

[1]) Hoffmann a. a. O. S. 138. [2]) Lamprecht a. a. O. S. 10f.
[3]) Die Entstehung der Volkswirtschaft 1. Aufl. 1893 = 19. Aufl. 1923.
[4]) Der moderne Kapitalismus I. 1^4, 34 (1921).
[5]) Lamprecht a. a. O. S. 10. [6]) Sombart a. a. O. S. 37.

werden, daß Bindungen und Hemmungen der Wirtschaft im Frühmittelalter bestanden haben. Ohne Zweifel war auch ein Traditionalismus und Empirismus in der Wirtschaftsgesinnung vorhanden. Aber sind dies wirklich bezeichnende Merkmale nur dieses Zeitalters? Hat es nicht auch in dem Zeitalter des Individualismus, im 16. Jahrhundert etwa, doch auch mannigfache Bevormundung des Einzelnen wie der Wirtschaftsverbände (Dorfgemeinde) gegeben, von dem Traditionalismus gar nicht zu reden, der auch heute noch immer fortwirkt. Mehr vielleicht als unsere so fortgeschrittene Zeit sich dessen bewußt wird . . .

Vertrauen wir uns unbekümmert um Dogmen und Herkommen der allein sicheren Führung der Quellen an. Die Umschau soll mit Tacitus beginnen, da er das Charakteristische der germanischen Kultur den Römern vor Augen halten will. Gleich die Siedlung selbst scheint ihm eigenartig: Colunt discreti ac diversi! Nicht nach Römerart bauen sie zusammen: suam quisque domum spatio circumdat. Die Besonderung und das Für-sich-sein-Wollen fällt dem Römer auf.[1]) Eine grundlegende Beobachtung, die durch die Neuergebnisse moderner archäologischer Forschung eine bedeutsame Bestätigung gefunden hat. Es stellt sich nämlich heraus, daß am Niederrhein[2]), aber auch in Schwaben[3]), also in zwei Hauptgebieten der alten Volkssiedlung, die Gewanndörfer nicht, wie man nach dem Vorgang A. Meitzens glaubte, die germanische Eigenart darstellen, sondern jüngere Formen sind, hervorgegangen aus dem Zusammenwachsen ursprünglicher Einzelhofsiedlungen.[4])

Aber die Ortsnamen auf -ing und -ingen? Sind sie nicht ein untrüglicher Beweis für die Geschlechtersiedlung? Auch da hat die neuere Forschung richtigere Bahnen gewiesen. Das Suffix -ing kann jedwede Art von Zugehörigkeit bedeuten, nicht die der Blutsver-

[1]) Tacitus kommt — was meist nicht beachtet wird — an einer späteren Stelle seiner „Germania" nochmals eben darauf zurück. Indem er die Tagesbeschäftigung der Germanen schildert und von der Einnahme der Mahlzeit spricht: separatae singulis sedes et sua cuique mensa (c. 22).

[2]) Vgl. Th. Ilgen, Die Wirtschaftsverfassung am Niederrhein im Mittelalter, in: Westdeutsche Zeitschr. 32 (1913), S. 54.

[3]) Vgl. O. Paret, Urgeschichte Württembergs, 1921, S. 157f.

[4]) Vgl. F. Steinbach, Gewanndorf und Einzelhof, Histor. Aufsätze Al. Schulte zum 70. Geburtstage, 1927, S. 44ff.

wandtschaft bloß.[1]) Also auch solche Siedlung, die ein Häuptling oder Gefolgsherr oder Großgrundherr mit seinen Leuten begründet hat.[2]) Der Einzelne tritt hervor.

Die Grundherrschaft war schon seit der Zeit des Tacitus, ja noch früher vorhanden.[3]) Herreneigen liegt neben freibäuerlichem schon in den Altsiedlungen nebeneinander.[4]) Die alte Lehre vom Urkommunismus der freien und gleichen Germanen ist ebenso hinfällig geworden[5]) wie die Deutung des Wortes „Franke" als „freie". Und gerade die neue Ausdeutung von „franka" gleich „tüchtig, mutig"[6]) weist auf den Individualismus hin.

Dazu aber halte man, was Tacitus über die Fürsten und das Bestreben der Gefolgen erzählt, sich hervorzutun und mit ihnen an kriegerischer Tüchtigkeit zu wetteifern (c. 13 u. 14). Und dann: Duces ex virtute sumunt . . . et duces exemplo potius quam imperio, si prompti, si conspicui, si ante aciem agant, admiratione praesunt (c. 7). Nicht das Geblütsrecht nur, auch die persönliche Leistung schafft das Ansehen und den Beruf zum Führer. Und in der Volksversammlung wird vor allen gehört, der sich im Kriege ausgezeichnet hat (c. 11).

Die frühdeutsche Literatur ist die sprechende Illustration dazu. Der Heldensang, den die Mannen in der weiten Halle pflegen (Beowulf), ist die Verherrlichung der großen Persönlichkeit und individuellen Tatsetzung. Der Einzelne erscheint durch hervorragende Tapferkeit und Kriegserfahrung auch im Friedensalltag herausgehoben: der Sorge um Haus und Wirtschaft ledig, die den Schwächeren, Greisen und Weibern, überlassen wird.[7])

---

[1]) F. Kluge, Sippensiedlungen und Sippennamen, in: Vierteljschr. f. Sozial- und Wirtschaftsgesch. 6, S. 73ff.

[2]) Vgl. Hans Witte, Ortsnamenforschung und Wirtschaftsgeschichte, in Tilles Deutsche Geschbll. 3, S. 160ff. (1902).

[3]) Vgl. die näheren Nachweise in meinem Buche „Wirtschaftl. und soziale Grundlagen d. europäisch. Kulturentwicklung aus d. Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr." 1², S. 87ff.

[4]) Vgl. V. Ernst, Die Entstehung des deutschen Grundeigentums (1926), S. 97 u. 114.

[5]) Vgl. C. Koehne, Die Streitfragen über den Agrarkommunismus der german. Urzeit, Berlin 1928.

[6]) Vgl. Art. „Franken" von R. Much in Hoops Reallexikon der german. Altertumskunde 2, S. 83.

[7]) Fortissimus quisque ac bellicosissimus nihil agens . . . Germania c. 15.

Der Heldensang preist aber nicht nur physische Kraft und Stärke des Einzelnen, Geschicklichkeit und Ausdauer im Kampfe; er verherrlicht ebenso die geistige Leistung: die List als Steigerung der Kraft, um den Gegner zu überwinden, aber auch die Kunstfertigkeit, sieghafte Schwerter zu schmieden und todabwehrende Panzer zu erfinden (Wieland). Der Feueralf Loki steht in der Mythologie neben der Götter Machtgewalt. Er überlistet der Riesen ungeschlachte Urkraft und befreit durch seine Einfälle auch die Götter aus so mancher Verlegenheit.[1])

Wie in der Dichtung wird auch in der bildenden Kunst die Prominenz Einzelner sinnfällig. In der monumentalen Kunst[2]) heben sich die Pfalzen der Könige und Fürsten ebenso wie die Saalbauten der Bischöfe von den Wohnbauten der anderen ab. Sie sind nicht nur größer und weiter als jene, da sie auch für die Unterbringung der Gefolge und dienstbaren Leute sowie der Gäste und Gesandten Raum bieten müssen — ich erinnere nur an die westgotische Königshalle von Naranco in Asturien (c. 750) —, sie waren auch in der Einrichtung und Ausstattung reicher und prunkvoller. In der Halle saß der Herr mit seinen Mannen an einer Tafel, hier wurden die Taten der Heroen gefeiert. Nicht nur im Liede (Beowulf). An den Wänden waren sie zugleich im Bilde festgehalten. Die Pfalz Karls d. Gr. zu Aachen war mit Darstellungen seiner Kämpfe in Spanien geschmückt, in der Pfalz zu Ingelheim aber konnte man einen ganzen Zyklus von Bildern sehen, welche die Taten der ersten Karolinger verherrlichten. Wenn der Bericht bei Ermoldus Nigellus nicht trügt, waren hier u. a. auch die Bildnisse Karl Martells, Pippins und Karls d. Gr. angebracht.[3])

[1]) Vgl. Art. „Loki" von E. Mogk in Hoops' Reallexikon der german. Altertumskunde 3, S. 162ff.

[2]) Vgl. A. Haupt, Die altgerman. bildende Kunst, in dem Werke „Germanische Wiedererstehung", hrsg. von H. Nollau (1926) S. 613ff., bes. S. 624ff.

[3]) MG. Poet. Lat. t. II 66 v. 275—82:

Hinc Carolus primus Frisonum Marte magister
Pingitur, et secum grandia gesta manus;
Hinc, Pippine micas, Aquitanis iura remittens,
Et regno socias, Marte favente tuo;
Et Carolus sapiens vultus praetendit apertos
Fertque coronatum stemmate rite caput;
Hinc Saxona cohors contra stat, prœlia temptat,
Ille ferit, domitat, ad sua iura trahit.

Ähnlich war auch der Palast Kainourgion zu Konstantinopel durch Kaiser Basilios Makedon (866—86) geschmückt. Die Oberwände der großen Halle des Palastes über den Säulen zierten Mosaiken. In der Thronnische befand sich das Bild des thronenden Kaisers, umgeben von seinen Trabanten und Feldherren, welche ihm die unterworfenen Städte darbrachten. An den Langwänden waren die Kriegstaten wie die Friedensarbeit des Kaisers dargestellt. Vielleicht über diesen Darstellungen zog sich ein zweiter Streifen hin, der die Porträts der gesamten Herrscherfamilie in fürstlichem Schmuck darbot.[1])

Von dem Sachsenkönig Heinrich I. wissen wir, daß er seinen Sieg über die Ungarn (933) in der Pfalz zu Merseburg durch ein Gemälde festhalten ließ.[2]) Und der berühmte Bildteppich von Bayeux, der im 11. Jahrhundert von einer englischen Prinzessin deutscher Herkunft gestickt wurde, schildert in einer Länge von 71 m die Eroberung Englands durch Wilhelm den Eroberer (1066).

Die Heldendichtung entnimmt ihre Stoffe z. T. aus der Geschichte, d. h. der Wirklichkeit. Auch unter den historischen Gestalten des Frühmittelalters lassen sich Persönlichkeiten finden, die ausgesprochen individualistische Züge aufweisen. Ich will hier weniger an die bekannteren Könige und Fürsten erinnern, wie etwa Chlodovech, Theoderich den Ostgoten, Karl d. Gr. oder Otto I., die von der späteren Geschichtschreibung z. T. typisch umkleidet worden sind. Der Frankenkönig Theudebert (534—48) kann als charakteristisches Beispiel dienen. Nicht nur wegen der Eigenart seiner politischen Absichten und Hochziele — er unternahm wiederholt Angriffskriege nach Italien, um die Goten dort seiner Herrschaft untertan zu machen, er dehnte seine Herrschaft über die Westgoten im Süden, die Baiern bis nach Pannonien, nordwärts aber über die Sachsen bis zum Meere aus; ja sogar der phantastische Plan ward ihm zugeschrieben, im Verein mit Gepiden und Langobarden den Kaiser in Ostrom anzugreifen.[3]) Viel bezeichnender scheint mir, daß er sich seiner Erfolge in einem Briefe an seinen großen Zeitgenossen, Kaiser Justinian, selbst berühmte und hier

[1]) Theophanes continuat. L. V, c. 89 (Corpus SS. Byz. ed. Bekker), S. 332.

[2]) Liudprand Antapodosis II, 31. [3]) Agathias, Historien I, 4.

geradezu von seiner „maiestas" spricht.[1]) Es ist derselbe Barbarenkönig, der zum ersten Male Goldmünzen schlagen und darauf nicht nur seinen Namen sondern auch sein Bild anbringen ließ. Als ganz unerhört ward dieser Eingriff in die Rechte des Kaisers am Hofe in Ostrom empfunden, selbst der Perserkönig habe dies nicht gewagt.[2]) ...

Die Ungewöhnlichkeit seines Handelns, die im Tenor seines Schreibens wie im Bilde seiner Münzen zum bewußten Ausdruck gelangt, läßt das Eigenpersönliche dieses Herrschers deutlich hervortreten. Es ist schon von ihm bemerkt worden, daß in diesem schrankenlos kühnen, wie politisch doch auch wieder klug maßhaltenden Merowinger sich „schon die ganze spätere mittelalterliche Vergangenheit Deutschlands in ihren Grundzügen vorbildlich abzeichne".[3]) Das, was bei Karl, dem Enkel des „Hammers", groß auswuchs, ist hier zum ersten Male originell konzipiert. Auch in dem Übermaß des oströmischen Spiegelbildes bleibt der Eindruck von seiner scharf profilierten Eigenart bestehen.

Eine andere Persönlichkeit von großem Stil ist Papst Nikolaus I. (858—67). Neueste Forschung hat sein Bild schärfer erfassen lassen, als es noch vor kurzem möglich war.[4]) Die Größe seiner politischen Erfolge in Ost und West ist allgemein bekannt. Die rücksichtslose Energie, mit der er sowohl in Byzanz gegenüber dem Kaiser wie im Westen im Ehehandel König Lothars II. dem fränkischen König entgegentrat, kann nicht aus dem Rückhalt erklärt werden, über welchen das Papsttum politisch damals verfügte. Das zeigt der Konflikt mit dem Metropoliten Johann von Ravenna, dem starken Nebenbuhler des Papsttums in Italien selbst. Zu Lothar II. hielt überdies der Kaiser Ludwig II., der Italien beherrschte, wie der ostfränkische König. Die erst vorsichtige Zurückhaltung in dem Eheskandal des Lothringers fiel in dem Momente, da der Ungehorsam gegen sein Gebot den Papst in Zorn versetzte. Wie ein Ungewitter entlud sich Nikolaus' Empörung über die Erz-

[1]) MGH. EPP. III, 133 n. 20. [2]) Vgl. Prokop, Gotenkrieg III, 33.

[3]) So W. Schultze, Deutsche Gesch. v. d. Urzeit bis z. d. Karolingern 2, S. 122 (1896).

[4]) Vgl. zu A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, 2. Bd., 3. u. 4. Aufl., 1912, S. 549ff. jetzt bes. E. Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius, 1920, der wesentliche Berichtigungen auf Grund einer schärferen Scheidung der Quellen (vgl. S. 170ff.) beigebracht hat.

bischöfe von Köln und Trier 863 auf der Metzer Synode. Nikolaus wartete nicht, bis im ordentlichen Rechtsverfahren die Entscheidung fiel, sein Strafgericht erging formlos, es traf die Schuldigen unmittelbar. Er fürchtete nicht den Kaiser, der doch der nächste Verwandte Lothars war und in Roms unmittelbarer Nähe gebot. Nicht nur in Deutschland, auch in Rom selber wurde das Vorgehen Nikolaus' als zu schroff empfunden. „Terribilis atque austeritate plenus" schien den Zeitgenossen dieser römische Papst.[1]) Während der Kaiser im Jähzorn aufbraust und auf Rom losschlägt, bleibt Nikolaus unnachgiebig. Persönlich schwer gefährdet, hat er zwei Tage und zwei Nächte ohne Speise und Trank in St. Peter zugebracht, ohne sich zu unterwerfen. Daß er in persönlichem Martyrium jetzt klug zurückhielt, hat seine Gegner ins Unrecht gesetzt. Die Gefahr einer Kooperation seiner Feinde in Ost und West wider die Autokratie Nikolaus' hat seinen kühlen Kopf im kritischen Augenblick zu keinem Fehlgriff verleitet.[2]) Seine energisch durchhaltende Politik war von Erfolg gekrönt. Ein Feuerkopf, handelt er unter dem Impuls der Stunde, und doch hält sein großzügiger Blick auf das Ganze sein Temperament rechtzeitig im Zügel. Auch der scharfe Konflikt mit Erzbischof Hinkmar von Rheims in Sachen des Bischofs Rothad von Soissons zeigt den Mann der Tat, der die politische Forderung des Augenblicks scharf erfaßte und in raschem Entschluß eigenmächtig die Entscheidung traf.

Nikolaus I. kann nicht mehr als typischer Vertreter der kurialen Theorie überschätzt werden. Ein einheitliches theoretisches System von wirklicher Folgerichtigkeit läßt sich aus dem, was er gelehrt und geschrieben hat, nicht aufbauen.[3]) Trotz mangelnder Konsequenz auf theoretischem Gebiete hat er als praktischer Politiker nach den jeweiligen Bedürfnissen gehandelt und durch seine Tatkraft und Geschicklichkeit fast überall den Sieg errungen. Er hat sich nicht gescheut, die Könige Ost- und Westfranciens wie Schulknaben zurechtzuweisen. Er überschritt im Einzelfall wiederholt die Grenzen seiner tatsächlichen Machtmittel, ja der Gerechtigkeit[4]) und hatte doch ein so feines Verständnis für das Erreichbare. Der Erfolg war sein, weil er im entscheidenden Momente auch

[1]) Regino von Prüm, Chron. zu 868.
[2]) Perels a. a. O. S. 93.
[3]) Ebenda S. 171.
[4]) Ebenda S. 177.

zurückhaltende Besonnenheit wider seine Gegner zu beobachten wußte.

Die Persönlichkeit war es, der das Papsttum die großen Erfolge seiner Zeit verdankte. Da seine Individualität erlosch, gingen deren Errungenschaften wieder verloren. Daß Nikolaus' Regierung eine Episode blieb[1]), erklärt sich aus der Einzigartigkeit seines Wesens. Wenn das Wesen des Typischen in der Wiederholung gleichartiger Einzelzüge und Handlungen liegt, wenn zugleich damit eine gewisse Begrenztheit des Gedankeninhalts und der gefühlsmäßigen Vorstellungswelt verbunden ist, dann war Nikolaus I. alles andere als eine typische Erscheinung.

Neben den großen Laienfürsten der Merowingerzeit und den geistlichen Heros des 9. Jahrhunderts stelle ich einen Staatsmann des 10., der zugleich auch Geschichtschreiber war, Liudprand von Cremona. Aus vornehmem langobardischen Geschlecht hervorgegangen, am königlichen Hofe in Pavia erzogen schöpfte er seine Bildung ganz aus der heidnischen Literatur.[2]) Bibelfest — er war für den geistlichen Beruf bestimmt — verfügt er zugleich über eine große Kenntnis antiken Schrifttums. In Deutschland selbst hat er sich die Kenntnis der deutschen Sprache angeeignet: er war der geeignete Mann für Otto I., da er an die Ordnung der italienischen Verhältnisse schritt. Selbst praktischer Politiker und vom Kaiser zu verschiedenen diplomatischen Missionen verwendet, hat er in seinen Schriften, die z. T. Berichte über sein eigenes Wirken sind, uns einen intimen Einblick in das Wesen seiner Persönlichkeit erschlossen. Er scheut sich nicht, seine eigenen Verdienste hervorzuheben. Das hat er schließlich mit anderen seines Standes gemein. Aber wie er dies tut, ist höchst individuell. Er spricht von dem Wohlklang seiner Stimme, daß keiner seiner Altersgenossen ihn darin übertreffen konnte.[3]) Er vergißt nicht, in seinem Gesandtschaftsberichte dort, wo er von einem Unwohlsein in Byzanz redet, doch hervorzuheben, welch großen Eindruck er zuvor durch sein Äußeres auf die Frauen gemacht hat.[4]) Auch wenn er andere seine

[1]) Vgl. dazu H. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter (1921), S. 417ff.

[2]) Vgl. die Einleitung von W. Wattenbach zu der deutschen Übersetzung seiner Werke in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 29. Band, 4. Aufl.

[3]) Antapodosis IV, 1.

[4]) Legatio cap. 23.

Eigenschaften rühmen läßt, tritt seine Eitelkeit zutage. So preist König Berengar seine Charakterfestigkeit und Beredsamkeit, um seinen Stiefvater zur Bestreitung der Kosten seiner Gesandtschaft nach Byzanz willfährig zu machen.[1])

Liudprand ist eitel und selbstgefällig. Er erzählt mit einer an Blasiertheit grenzenden Selbstsicherheit von seinem Auftreten am byzantinischen Hofe, da goldene Löwen brüllten und ganz unerhörter Prunk vor ihm sich auftat.[2]) Sein Selbstbewußtsein läßt ihn auch Dinge vorbringen, die ein geschmackvoller Mensch wohl verschwiegen hätte. So die Unverfrorenheit, wie er am Palmsonntag in Byzanz bei der Verteilung der Geschenke an die Staatsbeamten durch den griechischen Kaiser schließlich von diesem auch selbst ein großes Festkleid und ein Pfund Gold ergatterte.[3])

Er fühlt selbst, daß man ihn oft als Schwätzer und Vielredner betrachte.[4]) Er, der Bischof, gesteht freimütig, daß er die Armut immer als schwere Last empfand.[5]) Liudprand war offenbar auch ein Feinschmecker, der sich gerne Tafelfreuden hingab. Hochmütig spricht er von dem griechischen Wein, der ihm ungenießbar vorkam, da man Pech, Harz und Gips beimische.[6]) Auch über die Mahlzeiten des Kaisers spricht er verächtlich.[7]) Das hindert ihn aber nicht zu bekennen, daß sein Schmerz über die schlechte Behandlung bei Hofe dann durch ein leckeres Gericht gemildert worden sei, das der griechische Kaiser ihm übersandte. Das saftige Zicklein, köstlich gewürzt mit Lauch und Zwiebel, von einer Sauce übergossen, blieb Liudprand so im Gedächtnis haften, daß er in seinem Bericht dem Kaiser es schildert; er hätte gewünscht, Otto selbst möge es auf seiner Tafel haben.[8])

Es ist von anderer Seite bereits gemerkt worden, wie sehr Liudprand den Humanisten ähnle, daß manches bei ihm an den Menschen der Renaissance anklinge.[9])

[1]) Antapodosis VI, 3. [2]) Ebenda VI, 5. [3]) Ebenda VI, 10.

[4]) Legatio c. 47: qui in aliis rebus saepe videor spermologus et multisonus.

[5]) Ebenda c. 48. [6]) Ebenda c. 1.

[7]) Ebenda c. 32: ad cenam allio et cepa bene olentem, oleo et garo sordidam venire praecepit.

[8]) Ebenda c. 20.

[9]) So E. v. Ottenthal, Das Memoirenhafte in Geschichtsquellen des frühen Mittelalters, Almanach d. Wiener Akademie, 1905, Anm. 41.

Man hat auch schon beobachtet, daß er von Meineid und Treulosigkeit, von Mord und Hinterlist in derselben ruhigen und gleichgültigen Weise spreche, welche uns bei späteren italienischen Schriftstellern oft unheimlich berührt, wie von ganz gewöhnlichen und erlaubten Mitteln der Staatskunst.[1])

Auch sein Stil ist geziert. Gern gebraucht er ungewöhnliche, aus dem klassischen Latein übernommene Wörter und Bezeichnungsformen.[2]) Er prunkt mit Zitaten aus den Alten. Mit Vorliebe flicht Liudprand auch (erfundene) Reden ein, zur Belebung seiner Darstellung, aber auch zur Charakterisierung der handelnden Personen. Die besondere Form ist ebenso berechnet wie der Inhalt. Pikanter Hoftratsch soll die Leser anziehen.[3]) Der Schreiber will auffallen und sich von dem Herkömmlichen unterscheiden. So spricht er, um König Arnolfs Vorgehen zu tadeln, den längst Verstorbenen mit Vorwürfen in direkter Rede an.[4]) Nicht selten übertreibt er und ergeht sich in handgreiflichen Überschwenglichkeiten.[5]) Die ganze Darstellung ist überaus bewegt, ihr Grundton gespannt, auf die Wirkung nach außen gerichtet.

Das, was Jakob Burckhardt für die Entwicklung des Individuums in der Renaissance als wesentlich erscheint, eine neue Art der Geltung nach außen, der moderne Ruhm[6]), ist hier schon vorgebildet und in deutlichen Ansätzen vorhanden.

Mehr noch! Liudprand zeichnet nicht bloß seine Eigenerlebnisse auf, er wird sich auch bereits der Zweiheit seines Ichs bewußt; er unterscheidet den äußeren von dem inneren Menschen, ja er will seinen inneren Menschen durch Reproduktion seiner äußeren Erlebnisse entlasten. Durch die Schilderung seiner Leiden und seines Mißgeschickes soll die drückende Gegenwart erträglicher gemacht und die Zuversicht auf eine Wendung zum Besseren gewonnen

[1]) Vgl. W. Wattenbach in der oben zit. Einleitung z. d. deutschen Übersetzung, S. VIII.

[2]) Vgl. z. B. Antapodosis V, 31: degentes formarum inspectores (Terenz), sowie c. 32: cupedenarii, sowie die Einleitung Jos. Beckers zur 3. Aufl. d. Werke Liudprands in den MGH. SS. rer. German. 1915.

[3]) Vgl. z. B. die Schilderung der Liebeshändel Willas, der Gemahlin Kg. Berengars, Antapodos. V, 32.

[4]) Ebenda I, 13.

[5]) So z. B. wenn er an der zuletzt zit. Stelle ausruft: Unius homuntii deiectio fit totius Europae contricio.

[6]) a. a. O. S. 106ff.

werden.[1]) Eine psychische Entspannung soll der Rückhalt herbeiführen, den die Schwere vergangener Erlebnisse zu gewähren vermag.

Eine außerordentlich wichtige Erscheinung ist das Hervortreten individueller Persönlichkeitsschilderung bei Liudprand. Er beschreibt ausführlich das Äußere der handelnden Personen, die ihm begegnet sind. Die Freunde wie die Gegner. Ja, er läßt gelegentlich durchblicken, daß er selbst ein feines Urteil über Frauenschönheit besessen habe.[2]) Witzige Komik und höhnender Spott begegnen nicht selten. Die derbsten Vergleiche gebraucht er, um seine Feinde und Gegner dem Leser widerlich zu machen.[3]) Man gewinnt den Eindruck, daß die bösartige Schilderung ihm besonders liege. Fast könnten wir ihn als Karikaturisten bezeichnen. Und auch darin gleicht er den später auftretenden Humanisten.[4]) Wie diese ist er besonders stark im Haß und in der Rachsucht.[5]) Sie durchziehen alle seine Werke. Schon der Titel des bekanntesten, „Antapodosis", ist dafür bezeichnend! Wiedervergeltung, beson-

[1]) Antapodos. VI, 1.

[2]) Das scheint mir aus der Bemerkung hervorzugehen, die er Antapodos. VI, 31 über die Nichte König Hugos v. d. Provence macht: quam etiam . . . Raimundus, inpurissimae gentis princeps inpurior, sibi maritam effecerat, cuius non solum concubitu, verum etiam osculo indignum elegantes formarum inspectores etiam atque etiam confirmant.

[3]) Ich hebe nur heraus, wie er den Geliebten der Königin Willa beschreibt Antapodos. V, 32: Habuit ea presbiterulum capellanum, nomine Dominicum, statura brevem, colore fuligineum, rusticum, setigerum, indocilem agrestem, barbarum, durum, villosum, cauditum, petuleum, insanum, rebellem, iniquum . . . hirsutus, inlotus facete docebat . . . Oder das Konterfei des griechischen Kaisers Nikephoros, legatio 3: hominem satis monstruosum, pymaeum, capite pinguem atque oculorum parvitate talpinum, barba curta, lata, spissa et semicana foedatum, cervice digitali turbatum, prolixitate et densitate comarum. satis hyopam, colore Aethiopem, cui per mediam nolis occurrere noctem, ventre extensum, natibus siccum, cuxis ad mensuram ipsam brevem longissimum, cruribus parvum, calcaneis pedibusque aequalem, villino, sed nimis veternoso vel diuturnitate ipsa foetido et pallido ornamento indutum, Sicioniis calceamantis calceatum, lingua procacem, ingenio vulpem, periurio seu mendacio Ulyxem. An einer anderen Stelle aber vergleicht er ihn mit einer Kröte, die sich aufbläht, Legatio c. 36.

[4]) J. Burckhardt urteilt a. a. O. S. 115: „Das Korrektiv nicht nur des Ruhmes und der modernen Ruhmbegier, sondern des höher entwickelten Individualismus überhaupt ist der moderne Spott und Hohn, womöglich in der siegreichen Form des Witzes."

[5]) Vgl. Burckhardt a. a. O. S. 323f.

ders auch für das ihm angetane Unrecht. „So gewinnt in seiner Geschichtsschreibung ein rein persönlicher Zweck überragende Bedeutung" . . . „Damit erhält diese Zeitgeschichte einen starken subjektiven Einschlag, memoirenhaften Charakter."[1])

Wie haßt Liudprand doch Berengar, in dessen Diensten er zunächst stand! Er ist nach ihm der große, gefräßige Strauß, voll der Verstellung und Falschheit, Gewinnsucht und Habgier.[2]) Kaum zu überbieten ist die Rachsucht wider den Griechenkaiser Nikephoros. Ein kriechendes Ungeheuer nennt er ihn und überschüttet ihn dann mit brodelndem Schimpf.[3]) „Du ausgebrannte Kohle, schleichend wie ein altes Weib, häßlich wie ein Waldteufel, du Tölpel, du Schmutzfink, du borstiger, störrischer, bäurischer Barbar, du unverschämter, zottiger, widerspenstiger Kappadocier."

Liudprand von Cremona ist als Geschichtsschreiber und Mensch Individualist. Aber steht er nicht in seiner Zeit vereinzelt da? Hat doch ein Schüler Lamprechts gerade an den Historikern des 10. Jahrhunderts nachweisen wollen, daß die Personenschilderung damals durchaus typisch gewesen, daß sie noch gar nicht imstande gewesen seien, zu individualisieren, wirkliche porträtähnliche Schilderungen zu verfassen.[4]) Demgegenüber ist in mehreren neueren Untersuchungen gezeigt worden, daß Liudprand keineswegs eine Ausnahme darstellt[5]), daß sich doch schon Ansätze der psychologischen Zergliederung, ja oft recht beachtenswerte, finden. Schon damals waren geistig einigermaßen begabte Männer recht wohl imstande, das Wesen der zu schildernden Persönlichkeit zu kennzeichnen. Gut beobachtete Einzelzüge kommen sehr häufig vor.[6]) Ja selbst in den Heiligenleben des 10. Jahrhunderts, die ihrem Wesen nach naturgemäß viel Typisches aufweisen, findet sich eine nicht geringe Zahl individueller Züge, die teilweise sogar in absichtlichem Gegensatz zur typischen Heiligendarstellung auftreten, so daß auch hier von einer eigenen Individualität bestimmter Viten

[1]) So Jos. Becker a. a. O. S. XVII.

[2]) Antapodos. V, 30; VI, 3 u. a. m. [3]) Legatio c. 10.

[4]) Joh. Kleinpaul, Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des 10. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1897.

[5]) Vgl. F. Münnich, Die Individualität der mittelalterlichen Geschichtsschreiber bis z. Ende d. 11. Jahrhunderts, Inaug.-Diss. Halle 1907.

[6]) Vgl. R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. u. 11. Jahrhunderts, 1914 (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA. u. d. Renaissance, hrsg. v. W. Goetz, Heft 12).

gesprochen werden kann.[1]) Als charakteristisches Beispiel dafür kann die Vita des hl. Udalrich von Augsburg von Brun hervorgehoben werden.

Dabei wirkte noch hemmend ein, daß der Zweck der Viten und der Stand der geistlichen Verfasser diesen starke Reserven auferlegte, ja auch ein gewisses Schema bedingt hat. In den Kaiserbiographien aber und Gedichten auf Weltliche ist bereits zur Karolingerzeit eine individuelle Persönlichkeitsschilderung wahrzunehmen. Ich sehe dabei von Einhards vita Karoli Magni ab, da hier das antike Vorbild (Sueton) stark Einfluß besessen hat. Ausführlich finden wir Ludwig d. Fr. bei Thegan geschildert: die Augen groß und hell, ein offenes Gesicht, lange, gerade Nase, Lippen, die weder zu dünn noch zu dick erschienen, die Stärke der Brust, breite Schultern, die Muskelkraft der Arme, so daß niemand ihm im Bogenschuß oder Lanzenwurf gleich kam, lange Hände, gerade Finger, lange Beine, die gefällig in ihren Maßen waren, lange Füße und eine männliche Stimme.[2]) Und wie erst hat Angilbert die Schönheit der Gemahlin Karls d. Gr. Liutgardis sowie seiner Töchter Rhodrud, Berta, Gisala, Rhodhaid und Theodrada gepriesen! Nicht nur ihres leuchtenden Haares wegen, der rosige Hals, die schneeigen Schläfen, Füße, Wangen und Mund werden beschrieben, und zwar ganz individuell: bei Berta wird ihre tiefe männliche Stimme hervorgehoben, Gisalas Hand scheint wie von Silber geformt, Theodradas Augen aber blitzen in heiterem Feuer.[3])

Noch in einer anderen Quelle tritt die Individualität jener Zeit zutage. Ich meine die frühmittelalterlichen Personennamen. Weniger vielleicht kommt in Betracht, daß die älteren Namen nach persönlichen Eigenschaften sich scheiden, einerseits auf eine Betätigung in Kampf, Krieg und auf Ruhm weisen: Chlodovech (= Ruhmeskampf), Gundachar (Kriegskämpfer), Chlodowald (ruhmwaltend); während andere den Geist und den klugen Rat hervorkehren: Hugubert (denkender Geist), Adalrad, Chuonrat (Rat).[4]) Die ursprüngliche Bedeutung mochte mit der Zeit verblassen und

[1]) Vgl. L. Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, 1908, ebda. Heft 1.

[2]) MG. SS. II 594 ff. [3]) MG. Poet. Lat. I 370 ff.

[4]) Vgl. A. Heintze, Die deutschen Familiennamen, 2. Aufl. 1903, S. 12 ff.

bedeutungslos werden. Aber frühe, schon in der von uns hier betrachteten Zeit, hob man besonders bei sehr häufig auftretenden Namen in einem Beinamen ein persönliches Merkmal hervor. Am bekanntesten sind die Herrschernamen[1]) der Karolinger- und sächsischen Zeit: Karl Martell, Pippin der Kurze, Karl der Kahle, Karl der Dicke, dann Otto der Rote, Heinrich der Heilige, Heinrich der Zänker, Gottfried der Bucklige (Lothringen) u. a. m. Eine solche differenzierende Bezeichnung kam aber nicht nur bei Herrschern vor sondern auch bei Mönchen: Notker Balbulus († 912), oder Notker Labeo, Walafrid Strabo (der Schielende), Hermann Contractus u. a. m., Namen, die ganz individuelle Züge doch schon hervorkehren.

Auch hier treten die Ergebnisse der kunsthistorischen Forschung ergänzend hinzu. Auch hier hatte Lamprecht die Annahme vertreten, daß nur eine Typik in der Schilderung der Personen geherrscht habe, kein eigentliches Porträt, noch auch der Versuch dazu. Die neuere Forschung hat gezeigt, daß diese Auffassung nicht zutreffe, daß mindestens das Bestreben ersichtlich wird, individuelle Züge festzuhalten und darzustellen, was den Einzelnen vom Anderen unterschied.[2]) Die berühmte Reiterstatuette auf den Namen Karls d. Gr. wird neuestens[3]) doch — abgesehen von Pferd und Schwert, die spätere Zutat sind — als das Herrscherbild eines karolingischen Königs betrachtet. Ja P. E. Schramm, von dem wir ein Werk über die Bilder deutscher Könige und Kaiser demnächst zu erwarten haben[4]), ist geneigt, sie doch Karl d. Gr. zuzuweisen.[5])

Auch die Elfenbeintafel in Mailand (Trivulzio), die Otto d. Gr. mit Gemahlin und Sohn darstellt, zeigt das Bestreben des Künstlers, die einzelnen Figuren zu charakterisieren. Bischof Sigebert

[1]) Heintze a. a. O. S. 47f.

[2]) Vgl. M. Kemmerich, Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland, 1907, sowie derselbe, Die frühmittelalterliche Porträtplastik in Deutschland, 1909.

[3]) Vgl. P. E. Schramm, Die zeitgenössischen Bildnisse Karls d. Gr. (Beitr. z. Kulturgeschichte, Heft 29), 1928.

[4]) Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751—1152. Leipzig, Teubner 1928. — Die Ausgabe dieses Werkes, welche unmittelbar bevorsteht, wird darüber sowie über die Bildniskunst des Frühmittelalters überhaupt noch mehr Belege und nähere Aufschlüsse bringen.

[5]) a. a. O. S. 40.

von Minden in Westfalen (1022—36) hat sich zweimal auf Miniaturen und einmal auf einer Elfenbeintafel abbilden lassen. Auch hier deutet der Realismus der Darstellung auf individualisierende Bildniskunst.[1])

Aber nicht nur Könige, Kaiser und Bischöfe wurden porträtiert, bei welchen die Darstellung doch immer noch gewisse typische Züge, z. T. aus technischem Unvermögen, kaum ganz vermeiden konnte, auch das Künstlerporträt ist in der karolingischen Zeit schon vertreten.[2]) Besonders wichtig erscheinen mir auch die literarischen Nachrichten.[3]) Einmal jene über die Aufstellung einer Statue des Bretonenherzogs Nomenoi im Kloster Glonne und die Anfertigung einer Porträtplastik des Königs Karl aus weißem Stein (c. 850), ferner das Weihgeschenk an das Kloster St. Germain des Près von dem Normannenherzog Ragenar (goldene Statue), endlich — um nur einige wenige Beispiele herauszugreifen — ein vollständiges Familienbild aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts aus dem mittleren Deutschland (Fulda?).

Kemmerich gelangte zu dem Ergebnis, daß „das frühe deutsche Mittelalter in den Fällen, in denen es malerische Porträts schaffen wollte, es auch konnte".[4])

Und P. E. Schramm, der zwar die Argumente Kemmerichs nicht für tragfähig ansieht, vertritt den Standpunkt, daß für die selbständigen Werke der bedeutenderen Künstler das Streben nach Ähnlichkeit, d. h. nach Wiedergabe der markantesten Merkmale wie Bart und Alter unverkennbar sei. Er hat auch Belege dafür vorgebracht, daß in der Literatur des frühen Mittelalters die Bildähnlichkeit, d. h. die Berücksichtigung individueller Einzelheiten, bei der Erwähnung oder Beschreibung von Herrscherbildern immer wieder ausdrücklich hervorgehoben wird.[5])

Auch in der Philosophie tritt schon im 11. Jahrhundert mit Roscelin von Compiègne der Individualismus deutlich hervor, indem er nur das individuell (konkret) Vorhandene gelten läßt: Alles

[1]) Kemmerich, Porträtplastik, S. 44f.

[2]) Vgl. J. v. Schlosser, Beitr. z. Kunstgesch. aus d. Schriftquellen des frühen Ma., Sitz.-Ber. d. Wiener Akad., philos.-histor. Kl. 123, 2. Abh. (1891) S. 123.

[3]) Ebenda S. 124f.

[4]) Porträtmalerei, S. 137.

[5]) Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters (Bibl. Warburg). Vorträge 1922—23, I 148f. (1924).

Wirkliche ist individuell, die Universalien (die abstrakten Vorstellungen, die Gattungsbegriffe) existieren nicht.[1])

In den Personennamen dieser Zeit tritt aber zugleich noch ein anderer Zug individuellen Fühlens zutage, den man mitunter ebenfalls erst der Renaissance-Zeit zuerkannt hat, Spott, Hohn und Witz, nach Burckhardt das Korrektiv nicht nur des Ruhmes und der modernen Ruhmbegier sondern des höher entwickelten Individualismus überhaupt.[2]) In den Quellen des frühen Mittelalters finden wir mehrfach Belege dafür. Eine Königstochter verspottete den Bruder des Herulerfürsten Rodulf wegen seines Körperbaues[3]); ein gotischer Geistlicher Danihel führt den Necknamen Igila[4]), wohl ob seines borstigen Äußeren; ein Herzog der Ostgoten heißt Mammo[5]); der Westgotenkönig Wamba erhielt diesen Beinamen wohl ebensowenig wie jener Mammo ob der Schlankheit seiner Körperlinie[6]); ein Langobarde heißt Zotto[7]), da sein zottiges Aussehen aufgefallen sein mochte. Endlich ist der Name Totila nach Grimms Deutung ein Spitzname, den der Ostgotenkönig von seiner langen Nase empfangen hat.[8]) Der Mönch von St. Gallen berichtet uns von dem Grafen Konrad von Niederlahngau, daß er wegen seiner Kleinheit „Churzibolt" genannt wurde.[9])

Satirische Kennzeichnung einzelner Persönlichkeiten kommt schon im 7. Jahrhundert im Frankenreiche vor. Das beweisen die Spottrhythmen auf die Bischöfe Importunus von Paris und Chrodebert von Tours.[10]) Aus der Karolingerzeit haben wir die köstliche Satire auf den Abt Adam von Angers.[11]) Den mächtigen Erzbischof von Rheims Hinkmar hat der Ire Johannes Scottus noch bei seinen Lebzeiten verspottet.[12])

---

[1]) Vgl. Adlhoch, Roscelin und St. Anselm, Philos. Jahrb. 1907, S. 443ff. Bes. das Zitat auf S. 456!

[2]) a. a. O. S. 115.

[3]) Paulus Diaconus, Hist. Langob. 1, 20: et quia erat statura pusillus, cum fastu superbiae puella despexit, verbaque adversus eum iniuriosa protulit. MG. SS. rer. Germ. in us. schol. p. 66.

[4]) Ulfila, ed. Heyne-Wrede[10], S. 228.

[5]) Wrede, Sprache der Ostgoten in Italien, 1891, S. 80. [6]) Ebda. S. 80.

[7]) Bruckner, Die Sprache der Langobarden, 1895, S. 326.

[8]) Haupts Zeitschr. 6, S. 540. [9]) Casus s. Galli, MG. SS. 2, c. 50.

[10]) Vgl. P. Lehmann, Die Parodie im MA., 1922, S. 24.

[11]) Vgl. die deutsche Übersetzung bei P. v. Winterfeld, Deutsche Dichter des lateinischen MA., 3. u. 4. Aufl. 1922, S. 147.

[12]) Vgl. P. Lehmann a. a. O. S. 31.

Besonders aber hat dann der große Investiturstreit im 11. Jahrhundert in den zahlreichen Streitschriften der beiden im Kampfe liegenden Parteien die politische Satire gefördert und belebt. Selbst Lamprecht hat zugeben müssen, daß hier „Werke verhältnismäßig besonders persönlicher Art" vorliegen. Freilich legte er hauptsächlich darauf Gewicht, daß sich dieselbe Diktion hier wiederhole, fast die gleiche Reihe von Ausdrücken, Gedanken und Bildern wiederkehre[1]), also viel Typisches hier begegne. Das ist sicher auch der Fall. Es erklärt sich aus dem Charakter der Quellen und der Bildung ihrer Verfasser. Diese sind durchaus Geistliche. Sie suchen den Gegner gutenteils mit denselben Waffen und Hilfsmitteln zu bekämpfen, vor allem mit Zitaten aus der heiligen Schrift und den Canones. Die leidenschaftliche Erregung der Geister begnügte sich nicht damit, dem Gegner unlautere Motive zu unterschieben oder der Vorspiegelung falscher Ideale zu zeihen, Fluch und Spott heftete sich an die Fersen der gregorianischen Agitatoren, mit beißender Ironie wurde das Treiben der Schleicher geschildert.[2]) Der Haß der Streitenden machte auch vor den Führern der großen Bewegung nicht halt. Nichts schien mehr sicher vor der Satire, auch die Personen selbst wurden gehöhnt und verspottet, ihre äußere Erscheinung karikiert. Man lese z. B., was Benzo v. Alba über Gregor VII. schreibt[3]):

Saonensis Buzianus est quidam humuntio,
Ventre lato, crure curto, par podicis nuntio,
Tale monstrum non creavit sexum coniunctio.
Falsus monachus Prandellus habet mille vicia,
Quem cognoscimus deformem, carne leprositia.

An einer anderen Stelle hebt er hervor[4]): apparuit in pallore defunctorum dans testimonium se interfuisse contuberniis demoniorum. Als einen geistigen Mörder bezeichnet er dessen wütende Raserei, die alle Grenzen übersteige.[5])

Dagegen aber bekämpfte Manegold von Lautenbach, der doch ein Deutscher war, den König mit glühendstem Fanatismus. Die

[1]) Deutsche Geschichte, 2^5, S. 189 (1922).

[2]) Vgl. im allg. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894) S. 615ff.

[3]) Ad Heinr. IV. imp. Libri VII, VI. 2, MG. SS. XI 659.

[4]) Ibd. II, 17, a. a. O. S. 619.

[5]) VI, 2, a. a. O. 660: Ultra furias furentum furit iste rutrifer.

schwersten Verbrechen, nicht nur Schändung der Nonnen, vielfachen Ehebruch, auch Blutschande im Verkehre mit seinen Schwestern, ja selbst homosexuellen Umgang warf der fanatische Mönch Heinrich IV. vor.[1]) Er sei an dem Mord vieler Tausende von Unschuldigen schuldig.[2]) Offen ruft er nicht nur zum Abfall von seinem König auf, er fordert dessen Absetzung in unsauberem Vergleiche mit einem Schweinehirten, den man davonjagt, wenn er seines Amtes nicht recht waltet.[3]) Eine stinkende Mistgrube malt er in derbstem Naturalismus aus, um seine Mitwelt von der Notwendigkeit der Reform zu überzeugen.[4])

Die politische Satire bedient sich damals schon der Namensverdrehung. So nennt Benzo von Alba den Gegenkönig Heinrichs IV. Rudolf von Schwaben Merdulfus, Gottfried von Lothringen aber Cornefredus und Grugnefredus, die Normannen „Nullimanni". Er schimpft auf Gregor VII. als Prandellus, Folleprandus, Folleprandellus, Stercorentius, Stercutius, während Alexander II. (Anselm von Lucca) Asinander, Asinandrellus, Asinelmus heißt.[5])

Genug der Beispiele! Sie werden genügen, um dazutun, wie stark in den Schriften des 11. Jahrhunderts gerade die individuelle Schilderung, aber zugleich auch die Leidenschaft der Schriftsteller selbst aufschäumend hervortritt. Auch feinere Satire wird mitunter bemerkbar. So wenn Bischof Bonizo von Sutri, der Gregorianer, die kaisertreuen Bischöfe Oberitaliens als dickköpfige Stiere (cervicosi tauri) bezeichnet mit nicht mißzuverstehender Anspielung auf deren Führer, den episcopus Taurinensis Kunibert.[6])

Wir sehen: Individualismus kräftigster Art begegnet uns auf mannigfachen Wegen. Aber das deutsche Recht? Ist es nicht jedem Individualismus feind gewesen? Das Erbrecht war Familienrecht, sagt Lamprecht[7]), vielfach gebunden, auch im Strafrecht waltet nirgends ein ethisch-subjektiver Gesichtspunkt, außer etwa in der Art der Strafvollstreckung. Vor allem aber habe die herrschende Rechtsunsicherheit die Ausbildung einer feineren Individualität geschädigt . . .

[1]) Ad Gebhardum liber, c. 29, Libelli de lite I 363.
[2]) Ebda. c. 30, S. 366.
[3]) Ebda. S. 365.
[4]) Ebenda S. 339.
[5]) Vgl. P. Lehmann a. a. O. S. 96.
[6]) Liber ad amicum VI, MG. Libelli de lite I 594 (bei 1059).
[7]) Über Individualität im deutschen Ma., Deutsche Geschichte 12^3, S. 13 (1920).

Wir werden auch da die bekannten Einschränkungen individuellen Verfügungsrechtes besonders über Liegenschaften nicht gering schätzen, noch auch übersehen dürfen, wie sehr gerade das Erbrecht hier an die Familie gebunden war. Jedoch lassen sich eben in dem frühen Mittelalter Entwicklungen wahrnehmen, die gegenüber der älteren, germanischen Periode eine freiere Gestaltung, eine Lockerung der alten Bindungen bedeuten. An einer wichtigen Tatsache konnte Lamprecht selbst doch nicht ganz vorbei: dem Testament. Er meinte aber, dem keine größere Bedeutung beimessen zu können. „Noch reagierte das deutsche Recht kräftig gegen diesen fremden Einfluß."[1]) Tatsächlich wurde der Grundsatz der verwandtschaftlichen Gebundenheit des Besitzes durchbrochen. Die Entstehung des „Freiteilsrechtes" schuf ein individuelles Verfügungsrecht über einen Teil des Vermögens zu Zwecken des Seelgerätes. Der Gedanke an eine freie Verfügung über das Vermögen wurde lebendig.[2])

Auch das Familienrecht erfuhr eine bedeutsame Umbildung. War in germanischer Zeit das Verlöbnis ein Vertrag zwischen dem Bräutigam und dem Anwalt der Braut, die Trauung aber dessen Erfüllung, so wurde jetzt unter christlichem Einfluß der Schwerpunkt in den Willen der Braut und des Bräutigams verlegt. Ihrer beider Willensübereinstimmung erlangte rechtsbegründende Kraft. Das Individuum und die Selbstbestimmung treten wirksam heraus.

Die Wandlungen im Strafrecht verdienen gleichfalls Beachtung. Während ursprünglich jedwede Missetat durch eine Geldzahlung (Buße) gesühnt werden konnte, welche an die Sippe des Geschädigten zu leisten und eventuell auch mit Beihilfe der Sippegenossen des Täters aufzubringen war, kommen die Talionstrafen, die der fränkischen Periode noch unbekannt sind, seit dem frühen Mittelalter auf.[3]) Indem jetzt der Missetäter das gleiche Übel zu erdulden hatte, das der Verletzte erlitten, gewann die Strafe den Charakter einer viel unmittelbareren und persönlicheren Genugtuung als zuvor.

---

[1]) Über Individualität im deutschen Ma., Deutsche Geschichte 12^3 (1920), S. 11.

[2]) Vgl. Cl. Frh. v. Schwerin, Der Geist des altgerm. Rechts etc. in Germanische Wiedererstehung, 1926, S. 236.

[3]) Vgl. R. His, Das Strafrecht des deutschen MA., 1920, S. 371.

Überaus bedeutungsvoll ist die Entwicklung, die auf dem Gebiete des Staatsrechtes eintrat. Die Lehre von der Volkssouveränität ist in den großen Kämpfen des Investiturstreites zuerst aufgetaucht.[1]) Die Königswürde ist ebenso wie jene des Bischofs, Priesters und Diakons nicht eine Einrichtung der Natur, d. h. Gottes, sondern lediglich ein vom Volk errichtetes Amt. Dieses Amt beruht auf einem Vertrag (pactum) zwischen dem Volk und dem König. Er verspricht dem Volke Treue und Schutz vor Tyrannis, d. h. ungerechter Ausübung der Herrschaft, das Volk ihm aber fidelitas vel reverentia.[2]) Wird der König zum Tyrannen, so bricht er den Vertrag, und das Volk kann ihn absetzen.

Eben daraus ergab sich auch das Recht des Volkes auf Widerstand gegen den König. Wurzelte das Widerstandsrecht des Mittelalters in dem staatsrechtlichen Grundbegriff der Germanen, der Treue[3]), so konnten jetzt vermöge der diesem Begriff eigentümlichen Schranken die politischen Folgerungen von der antikönigliche Partei unmittelbar gezogen werden. Das ist tatsächlich auch geschehen. Die Entbindung vom Treueid an den König ist durch Manegold mit folgerichtiger Konsequenz aus seiner Theorie von der Volkssouveränität sofort gefordert worden.[4])

Die Befreiung des Individuums von den Bindungen der alten germanischen Rechtsanschauungen tritt hier sinnfällig in die Erscheinung. Weithin anerkannt war ja im Frühmittelalter ein erbliches Thronrecht, derart, daß nicht der einzelne Herrscher sondern ein herrschendes Geschlecht, das Geblüt, den Anspruch auf den Thron besaß.[5]) Das Wort „König" selbst bringt dieses Geblütsrecht[6]) zum Ausdruck. Es bedeutet ursprünglich den Sohn des Königs, das Mitglied des herrschenden Geschlechts.[7])

Das Ringen mit dem deutschen Königtum hat im 11. Jahrhundert noch zu einer anderen wichtigen Ausbildung politischen

[1]) Vgl. F. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des MA., Histor. Ztschr. 36, S. 313ff., besonders S. 322f.

[2]) Manegold v. Lautenbach ad Gebhardum liber, a. a. O. S. 365.

[3]) Vgl. F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren MA., 1914, S. 177.

[4]) Manegold a. a. O. S. 391f. c. XLVII., dazu Kern a. a. O. S. 265.

[5]) Kern a. a. O. S. 18ff.

[6]) Vgl. dazu jedoch die einschränkenden Bemerkungen v. Schwerins in der 2. Auflage v. H. Brunners Deutsch. Rechtsgesch. 2, S. 29 n. 1 (1928).

[7]) H. Brunner a. a. O., 1^2, S. 165; Kern a. a. O. S. 19 n. 31.

Anlaß gegeben. Für so manche Ansprüche, die von gregorianischer Seite erhoben wurden, fehlten damals noch die Mittel, sie rechtlich aus dem bestehenden, bzw. historischen Staatsrecht zu begründen. Daher kam man auf die natürlichen Rechte des einzelnen Menschen, solche, die ihm von der Geburt aus mitgegeben wurden. Selbstverständlich konnte dieses Naturrecht nur mit dem göttlichen Recht gleichbedeutend sein. Die Gregorianer mochten dazu um so lieber ihre Zuflucht nehmen, als die Hauptrüstkammer ihrer Thesen und Deduktionen sonst, die Bibel, leicht auch Belege für den gegnerischen Standpunkt zu liefern vermochte. Das Naturrecht konnte dagegen die angeborene Freiheit des Menschen wider alles Herrscherrecht begründen helfen. Das waren Rechte, die vor dem Staate da waren, somit auch, der höchsten irdischen Gewalt entrückt, über der Gesamtheit der Sterblichen stehen. Daher könne weder ein Gesetz noch Gewohnheitsrecht diese Normen durchbrechen. Alles, was den Grundsätzen dieser lex naturalis widerspreche, ist nichtig und bindet niemanden.[1])

Diese naturrechtliche Motivation kirchenpolitischer Ansprüche mußte dem Einzelnen zustatten kommen, da er diese Rechte nicht als Glied eines Standes, nicht als Träger eines Amtes besaß und geltend zu machen vermochte. Sie waren höchst persönlich.

Endlich die Rechtsunsicherheit. War sie wirklich so wirksam in der Vereitelung jedes Individualismus? Ganz abgesehen von der maßlosen Übertreibung Lamprechts[2]), ungeachtet dessen, daß seine Folgerungen daraus in keiner Weise konkret begründet sind, ist ein Moment völlig dabei übersehen, das für die mittelalterlichen Zustände so überaus charakteristisch ist, die Selbsthilfe. War in fränkischer Zeit anders als in der germanischen Epoche die Fehde die vom Staate gutgeheißene Selbsthilfe und die in der Fehde geübte Schädigung des Gegners staatlich anerkannte Strafe[3]), so mußte gerade diese Entwicklung auch der Gewalttat Vorschub leisten. Hier aber konnte die Persönlichkeit des Einzelnen eben sich

[1]) Vgl. K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (1916), S. 16.

[2]) Deutsche Geschichte 12[3], S. 13: „Was der eine Tag aufbaut, reißt der folgende ein: es bildet sich keine gleichmäßige Betrachtungsweise der Dinge" . . .

[3]) Vgl. H. Fehr, Deutsche Rechtsgesch., 2. Aufl. 1925, S. 62.

mehr als anderswo ausleben. Die wüsten Zustände, welche zur Aufrichtung des Gottes- und Landfriedens im 11. und 12. Jahrhundert geführt haben, sind allgemein bekannt. „Wer sich stark fühlte, der zog lieber mit einer kriegerischen Schar aus, um sich für seinen Schaden bezahlt zu machen, als daß er sich auf einen ungewissen Prozeß vor einem ungewissen Richter einließ."[1])

Am allerschwersten lasteten die Bindungen des Einzelnen in der Wirtschaft. Sie erscheinen besonders drückend, wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, den die juristische Doktrin noch immer einnimmt, den auch Lamprecht entsprechend der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung seiner Zeit einnahm (1878). Es gibt kein Sondereigen des Einzelnen an Grund und Boden, sondern nur Gesamteigen der Sippe oder des Geschlechts. Auch keine individuelle Ackerbestellung ist möglich, da Feldgemeinschaft herrschte. Im Dorfe bindet die Markgenossenschaft jeden bäuerlichen Wirt und schreibt ihm Art und Maß seines Nutzungsrechtes wie seiner wirtschaftlichen Tätigkeit vor. „Diese Ordnung hing nicht vom Ermessen des Einzelnen ab, sondern sie galt für alle, wirtschaftlich Begabte wie Unbegabte in gleicher Weise und erbte, eine Satzung der Vordern, fast unverändert fort von Geschlecht zu Geschlecht."[2])

Ganz grundstürzend müssen sich nach dieser Auffassung in wenigen Jahrhunderten die Wirtschaftsverhältnisse West- und Mitteleuropas geändert haben, und zwar durchwegs in individualisierender Tendenz. Denn schon in der Karolingerzeit sehen wir in der steigenden Menge der Urkunden, Traditions- und Urbarbücher konkret belegt ein durchaus anderes Bild.[3]) Nicht nur, daß Sondereigen am Ackerland vorhanden ist, und der Einzelne darüber selbständig verfügt (Kauf, Tausch, Seelgerät); es ist auch die supponierte Gleichheit des Besitzes völlig geschwunden, ja große Grundherrschaften sind vorhanden, die auch in der alten Mark dominieren. Nirgends wird ein sinnfälliger Ausdruck markgenossenschaftlicher Macht zur Wahrung ihrer eigensten Interessen bemerkbar. Der Einzelne kann nicht nur seine Scholle

[1]) H. Fehr, Deutsche Rechtsgesch., 2. Aufl., S. 104.

[2]) So Lamprecht a. a. O. S. 10. Vgl. auch v. Schwerin, der noch 1926 (German. Wiedererstehung) a. a. O. S. 210f. einen „Agrarkommunismus" der Germanen annimmt!

[3]) Vgl. für das Folgende mein Buch „Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit", 2. Aufl., 2 Bde. 1921/22.

sondern sich selbst auch an Mächtige, den König, die Kirche oder Grafen, auftragen und legt damit Bresche in ihr lose gewordenes Gefüge.

Der Wirtschaftsbetrieb ist erst recht verschieden. Der fleißige und arbeitsame Wirt mehrt durch seiner Hände Arbeit die „Errungenschaft" (emelioratio) und ist in der Lage, von der benachbarten Grundherrschaft ein ihm nahes Grundstück frei zu pachten. Freie Bodenleihen, die mindestens seit der Karolingerzeit bereits nachweisbar sind, vor allem auch der Teilbau, machen es möglich, daß der Bauer den ihm verbleibenden Teil des Ertrages günstig absetzt. Die Mehrleiberleihe und die Erbleihen steigern das Interesse des Wirtes an der Besserung seiner Wirtschaftsobjekte. Die große Blüte mittel- und westeuropäischer Wirtschaft im 12. und 13. Jahrhundert ist nicht durch eine „Umwälzung" damals erst zustande gekommen[1]) und kann auch nicht einseitig dem Städtewesen zugeschrieben werden, sondern ist das Endergebnis langwährender Einzelarbeit im Landausbau der Jahrhunderte.

Vor allem waren aber solcher Fortschritt und solche Großleistungen nur deshalb möglich, weil ein ganz anderer Wirtschaftsgeist in dieser Frühzeit herrschte, als gemeinhin immer noch angenommen wird. Mißverständnis einzelner Bemerkungen von Tacitus, die er in seiner Germania macht — die Germanen angeblich faulenzende Bärenhäuter —, sowie die oben schon erwähnte nationalökonomische Doktrin, die quellenfern nur ein Schema zu schaffen bedacht war, haben verhindert, die historische Wirklichkeit zu erfassen. Herrschte tatsächlich damals nur das Bedarfsdeckungsprinzip in der Wirtschaft und war die Wirtschaftsgesinnung nur traditionalistisch eingestellt?

Wir wollen die Quellen selbst sprechen lassen. Über die königliche Wirtschaft geben die Kapitularien deutlichen Aufschluß. Das berühmte Capitulare de villis aus der Zeit Karls d. Gr. ebenso wie jenes von Aachen (801—813) zeigen klar, wie sehr überall auf eine Besserung der Wirtschaft und vor allem auf eine Hebung der Erträge aus ihr hingewirkt wird.[2]) Selbst die königlichen Tafelgüter

[1]) Das nahm noch Lamprecht in seinem großen Werke „Das Wirtschaftsleben des Mittelalters", 1885ff., an.

[2]) Vgl. Cap. de villis, MG. Capit. I 83ff., bes. §§ 5, 7, 8, 13, 23, 28, 36, 46. Dazu Kap. v. Aachen, ebda. 172, c. 19.

dienen nicht ausschließlich nur zur Deckung des Bedarfs des königlichen Haushalts, obwohl dies ihr ausgesprochener Zweck ist, es erscheint auch da die Möglichkeit einer Überschußproduktion oder Nichtinanspruchnahme der Lieferungen vorgesehen. Aber nicht an eine Aufspeicherung wird gedacht sondern an Verkauf, Erlös und Gewinn.[1])

Das Gleiche gilt auch für die geistliche Grundherrschaft. Hier sind die zahlreichen Prekarieverträge besonders aufschlußreich. Die Kirche gab aus dem reichen Güterbesitz, der ihr durch Tradition von Grund und Boden zugewachsen war, zahlreiche Stücke auf Bitte zu Leihe aus mit der immer wiederkehrenden Bedingung, daß das Leihegut nicht verschlechtert, sondern gebessert werde.[2]) Ja, sie erteilte den Tradenten von Grund und Boden nicht nur das tradierte Gut auf Lebenszeit, sondern gab aus Eigenem noch mehr zu Nießbrauch hinzu (precaria remuneratoria). Es geschah z. T. auch deshalb, um zur Tradition von Eigengut an die Kirche aufzumuntern. Der Anreiz hierzu war damit jedenfalls beträchtlich gesteigert[3]), für die Kirche aber eine weitere Ausdehnung ihres Grundeigentums in die Wege geleitet. Auch die im 9. Jahrhundert häufig auftretenden Tauschhandlungen der kirchlichen Grundherrschaften waren auf eine Verbesserung und Erweiterung ihres Gutes berechnet. Nicht nur, daß der Wirtschaftsbetrieb infolge Arrondierung des Besitzes erleichtert wurde, vielfach vermochte die Kirche im Wege der Naturalkompensation, durch Tausch, zu erwerben, was ob des bekannten Veräußerungsverbotes durch Verkauf eigener Immobilien nicht gewonnen werden konnte.[4])

Nicht selten wurden mit den Grundstücken zugleich unfreie Leute tradiert und damit neue Arbeitskräfte hinzugewonnen.

Auch die geistlichen Grundherrschaften wirtschafteten keineswegs bloß zum Zwecke der Befriedigung ihres Eigenbedarfes. Wir wissen dies, ganz abgesehen von anderen indirekten Zeugnissen dafür, aus der direkten Nachricht eines Kapitulare vom Jahre 806 (Nymwegen). Karl d. Gr. befahl damals, da eine Hungersnot aus-

[1]) Cap. de villis c. 33, 39, 44, 55, 65.

[2]) Vgl. z. B. die bei Loersch und Schroeder, Urkk. z. Gesch. d. dt. Privatrechts, 2. Aufl., gedruckten Stücke: Nr. 11 (12); 42 (33); 44 (35); 52 (41) u. a. m.

[3]) Vgl. die Belege in meiner „Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit", 1^2, S. 214.

[4]) Ebenda 1^2, S. 224.

gebrochen war, daß alle Bischöfe, Äbte, Großen und Grafen sowie Inhaber von königl. Lehen nicht nur ihre Leute (familia) versorgen, sondern auch den Überschuß ihrer Naturalerträge nicht teurer verkaufen sollten als nach einem von ihm gesetzten Maximalpreise.[1]) Also selbst in einem Jahr geringen Ertrages wird mit einem Überschuß gerechnet und vorausgesetzt, daß geistliche wie weltliche Großgrundherren diesen zum Verkauf bringen.

Ein hervorragender französischer Forscher hat geradezu die Anschauung vertreten, daß die geistlichen Großgrundherrschaften förmliche Handelsagenten besaßen, die in ihrem Auftrag Kauf und Verkauf besorgten.[2])

Endlich die weltlichen Grundherren. Sie haben sich nicht nur am Kirchengut bereichert und auch beim Abschluß von Tauschhandlungen Vorteil gewonnen[3]), sondern auch die kleinen Freien nicht selten gezwungen, ihnen ihr Habe zu tradieren oder zu verkaufen.[4]) Außerdem verwendeten sie die ihnen vom König erteilten Lehen zur Aufbesserung ihrer Eigengüter oder verwandelten sie gar in Eigengut um.[5]) Daß auch sie nicht bloß für die Deckung ihres Eigenbedarfs wirtschafteten, ergibt sich aus dem oben zitierten Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 806. Es wendet sich ja auch an die optimates und comites sowie die königl. Vasallen, nicht nur an die geistlichen Grundherren.

Dazu aber halte man, was aus den nordischen Sagas ermittelt worden ist. Die Germanen waren bereits in ältester Zeit darüber hinaus, daß sie grundsätzlich nur erarbeiteten, was sie verbrauchten.[6]) „Der alte Nordländer geht entschieden aufs Anhäufen aus." Es sind erwerbsame Menschen, die wir in den Sagas kennenlernen. Zähe Besitzgier ist nicht selten . . . Öfter sind es Silber und Gold, woran die Herzen hängen . . . In der Völkerwanderung ist die Goldgier der Germanen voll entwickelt. Das hallt in der Heldendichtung

[1]) MG. Capit. I 132 c. 18.

[2]) Imbart de la Tour, Les immunités commerciales accordées aux églises du VIIe au IXe siècle. Études d'histoire dediées à G. Monod, 1896, S. 71ff.

[3]) Vgl. die Belege in meiner „Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit", 1^2, S. 224ff.

[4]) Vgl. das Capitulare Missor. Karls d. Gr. vom Jahre 805, c. 16, a. a. O. S. 125.

[5]) Die Urkk. in meiner „Wirtschaftsentwicklung", 1^2, S. 128ff.

[6]) So A. Heusler, Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit, in „Germanische Wiedererstehung", 1926, S. 178ff.

nach: „Das gleißende Gold und der glutrote Schatz feuern zum Wagnis an und verlocken zur Untat."

Die fränkische Zeit weist die gleichen Züge auf. Nicht nur aus den Einzelschilderungen konkreter Art bei Gregor v. Tours tritt das allgemeine Streben nach Gewinn und die Gier nach Gelderwerb als charakteristisches Motiv der wirtschaftlichen und politischen Betätigung hervor.[1]) In der Karolingerzeit kämpft der Staat und die Kirche wider den Korn- und Weinwucher. Daß selbst den Klerikern vom Diakon aufwärts verboten werden muß, auf Gewinn berechnete Darlehnsgeschäfte zu betreiben[2]), beweist, wie allgemein das Gewinnstreben damals war.

Der gotische Hofdichter Karls d. Gr. Theodulf hat diese Erwerbsucht in der Schilderung von der Bestechlichkeit der Richter gegeißelt. Schon der Türsteher, der die Pforte zum Gerichtsgebäude öffnet, erwartet vom Recht suchenden Volke ein Trinkgeld.[3]) Und die Richter werden durch Silber und Gold in ihrem Urteil beeinflußt. Der Reiche gewinnt sie für sich, während dem Armen weder Zeugen noch Gesetz noch Urkunden helfen.[4])

Schon in den Werken Alchuins († c. 804) wird als ein nie versagender Anreiz des Menschen der Gewinn bezeichnet.[5])

Auch für das 10. Jahrhundert liegen zeitgenössische Quellen vor, die von diesem Gewinnstreben Zeugnis geben. In dem bekannten Werke des byzantinischen Kaisers Konstantin VII. (905—959) „De administrando imperio" aber heißt es: „Wisse also, daß allen Nordvölkern gewissermaßen von Natur aus unersättliche Gier nach Reichtümern eingepflanzt ist. Daher verlangen sie nach allem und streben alles an, ohne ihrer Habgier eine Grenze zu setzen. Vielmehr wünschen sie immer noch mehr und verlangen für bescheidene Leistung den allergrößten Lohn."[6])

Und Liudprand von Cremona ist keineswegs nur ein Beleg für

[1]) Vgl. P. Roth, Gesch. d. Benefizialwesens (1850) S. 270 n. 101 sowie besonders A. Hauck, Kirchengeschichte, 1^2, S. 178 n. 2; dazu auch meine „Grundlagen", 2^2, S. 525ff.

[2]) Die Quellen sind zusammengestellt in meiner „Wirtschaftsentwicklung" 2^2, S. 278ff.

[3]) Versus contra iudices, MG. Poet. Lat. I 504 v. 431.

[4]) Ebenda S. 501, v. 300ff.

[5]) Opera omnia, bei Migne, Patrol. Lat. CI, 978 § 353: Quid est quod hominem non lassum facit? Lucrum.

[6]) Cap. XIII., Migne, Patrol. Graeca Posterior CXIII, 179 § 63.

die Geldwirtschaft am byzantinischen Hofe[1]), er bezeugt zugleich auch, daß in Italien wie im fränkischen Reiche derselbe Wirtschaftsgeist geherrscht habe. Von Berengar berichtet er, daß er einen Einfall der Ungarn dazu benützt habe, um sich durch Steuerforderungen zu bereichern. Er habe überdies auch noch eine Münzverschlechterung vorgenommen, um recht großen Gewinn zu erzielen (947).[2])

Von den Kaufleuten Verduns, eines Bistums, das damals noch zum Reiche gehörte, aber erzählt er, daß sie durch den Handel mit verschnittenen Knaben (Carzimasier), die sie nach Spanien bringen, einen ungeheuren Gewinn erzielten.[3]) Sie haben schon im 6. Jahrhundert mit Hilfe einer Anleihe bei König Theudebert (534—548) durch profitable Handelsgeschäfte großen Reichtum gewonnen.[4])

Im 11. Jahrhundert endlich sind nicht nur Rezepte parodiert worden, um die Geldgier der römischen Beamten zu geißeln[5]), es entstand 1099 auch bereits der Tractatus Garsiae Toletani, worin die Geldgier und Käuflichkeit der Umgebung Urbans II. an den Pranger gestellt wird.[6])

Schon zuvor ist in der Streitschriftenliteratur des Investiturstreites derselbe Vorwurf gegen Rom und die Päpste erhoben worden. Besonders Gregor VII. wurde beschuldigt, daß er in anstößiger Weise dem Gelderwerb gehuldigt habe und die Macht des Geldes seiner Politik dienstbar zu machen suchte. Seine Wechselgeschäfte, seine Käuflichkeit, Bestechung der Kardinäle werden ihm vorgeworfen, mit unlauteren Mitteln habe er sich die dazu nötigen Summen erworben.[7])

Wir sehen, der Geist, der in diesen Zeiten die Wirtschaft beherrschte, ist nicht nur traditionalistisch, die Gesinnung der Wirtschaftenden keineswegs nur rückwärts gerichtet. Das Gewinnstreben muß nach vorwärts schauen, berechnen und die wirtschaftliche Gunst des Augenblicks nutzen. Die Wirtschaftsgesinnung war auf Erwerb gerichtet, chrematistisch. Es ist neuerdings aus-

[1]) Legatio, c. 44 u. 53. [2]) Antapodos. V, c. 33.
[3]) Ebenda VI, 6 (949): ob inmensum lucrum.
[4]) Vgl. Gregor v. Tours, Hist. Franc. III 34.
[5]) Vgl. P. Lehmann a. a. O. S. 41. [6]) Ebenda S. 45.
[7]) Vgl. Mirbt a. a. O. S. 598f., wo auch die Quellenbelege zitiert sind.

geführt worden, daß im Zeitalter der Reformation auch die Religion, vor allem der Calvinismus, auf die Wirtschaftsgesinnung entscheidenden Einfluß genommen habe, daß der rechnerische Geist damals erst recht entstanden und ausgebildet worden sei.[1]) Gewiß kommt dieser Zeit und in ihr der neuen Lehre eine hervorragende Bedeutung in dieser Richtung zu. Aber neu war dies keineswegs. Auch schon im frühen Mittelalter haben die guten Werke in der christlichen Lehre eine wichtige Rolle gespielt und der Glaube an die Wiedervergeltung nach dem Tode wirtschaftlich bedeutsame Impulse ausgeübt. Man lese nur die Begründung für fromme Schenkungen und Zuwendungen an die Kirche. Da wird schon von der fränkischen Zeit an immer wieder hervorgehoben, daß der Schenkgeber davon eine Vergeltung durch Gott nach seinem Ableben erhoffe.[2]) Und die Kirche hat ja schon in der Karolingerzeit durch Verheißungen für das Himmelreich sowie Ausmalung der Höllenstrafen es meisterhaft verstanden, dieser Gesinnung nachzuhelfen, so zwar, daß die Staatsgewalt dagegen einschritt.[3]) Auch in der bekannten Sage von dem Gelöbnis, das Chlodovech vor der Schlacht wider die Alemannen 496 getan haben soll[4]), tritt dieser rechnerische Geist wirksam in die Erscheinung. Er macht seinen Übertritt zur katholischen Religion abhängig von der Gewährung des Sieges!

Der rechnerische Geist war vorhanden, und zwar vor allem auch im Kreise der Kirche selbst. Man darf nur nicht immer mit dem Verweis auf das kanonische Zinsverbot das Gegenteil erhärten

[1]) Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv f. Sozialwiss. 20. u. 21. Bd.

[2]) Vgl. z. B. die Urkundenformulare: Marculf I, 1 (retributio); II, 2 (retributorem sibi preparet Dominum); II, 6 (retribuere); ferner Form. Imperial. n. 28, 29, 36, 40 u. a. m., MG. LL. Sect. V 39ff.

[3]) Vgl. das Kapitulare Karls d. Gr. von Aachen 811, c. 5: Inquirendum etiam, si illo seculum dimissum habeat, qui cotidie possessiones suas augere quolibet modo, qualibet arte non cessat, suadendo de coelestis regni beatitudine, comminando de aeterno supplicio inferni, et sub nomine Dei aut cuiuslibet sancti tam divitem quam pauperem, qui simpliciores natura sunt et minus docti atque cauti inveniuntur, sic rebus suis expoliant et legitimos heredes eorum exheredant . . . MG. Capitul. I 163.

[4]) Gregor v. Tours, Hist. Franc. II 30: Si mihi victuriam super hos hostes indulseris, et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomine dicatus probasse predicat, credam tibi et in nomine tuo baptizer. MG. SS. rer. Merow. I 91 Z. 23.

wollen! Schon zur Zeit Gregors von Tours war das Zinsnehmen erlaubt, er spricht geradezu von einer „usura legitima".[1]) Und es ist schon von L. Brentano zutreffend ausgeführt worden, daß die Kirche vornehmlich die Wucherzinsen verboten hat und treffen wollte.[2])

Man hat bisher die Entstehung des kapitalistischen Geistes auch deshalb zumeist so spät angesetzt, weil man annahm, daß das frühe Mittelalter eine Zeit reiner Naturalwirtschaft gewesen und die kapitalistische Wirtschaftsweise erst mit der Geldwirtschaft aufgekommen sei. Aber Geldwirtschaft war, wie die neuere Forschung dargetan hat[3]), schon damals in reichem Maße vorhanden, und zwar neben der Naturalwirtschaft besonders in den Städten und Märkten.

Wenn nach dem Urteil eines hervorragenden Nationalökonomen der Handel der erste kapitalistische Wirtschaftsbetrieb gewesen ist[4]), so verdient das Urteil ernsthafte Beachtung, das ein arabischer Reisender in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts über das Reich der Franken gefällt hat. Al-Masudî erwähnt, daß im Lande der Franken 150 Städte seien und die Bewohner ihren Lebensunterhalt durch Handel und Handwerk gewinnen, da der Boden unfruchtbar sei und Mangel an Fruchtbäumen sowie Weinbergen bestünde.[5])

Der Eindruck, den der arabische Kaufmann gewann, ist um so bedeutsamer, als damals im Araberreich der Handel bereits eine große Ausdehnung und Blüte besaß, ja schon eine handelswissenschaftliche Literatur darüber seit dem 10. Jahrhundert existierte, welche praktische Anweisungen und theoretische Erörterungen (z. B. über das Geld) enthielt. Hier tritt die Geldwirtschaft und auch der Kapitalismus bereits deutlich in die Erscheinung.[6])

---

[1]) Hist. Franc. III 34, a. a. O. I 137 Z. 18.

[2]) Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. Rektoratsrede München 1901 = Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte II (1923), S. 34ff. sowie auch: Die Anfänge des modernen Kapitalismus (1916), S. 118ff.

[3]) Vgl. die Belege aus den Quellen sowie die Spezialliteratur in meinen beiden Büchern „Grundlagen" 2^3, S. 513ff. sowie „Wirtschaftsentwicklung" 2^2, S. 252ff.

[4]) L. Brentano, Die Anfänge des modernen Kapitalismus, S. 16.

[5]) Vgl. G. Jacob, Arabische Berichte von Gesandten an german. Fürstenhöfen aus dem 9. u. 10. Jahrhundert (1927), S. 25: Ifrandscha.

[6]) Vgl. Helm. Ritter, Ein arab. Handbuch der Handelswissenschaft, Der Islam 7, S. 1ff. (1916).

Der kapitalistische Geist war aber schon im Frankenreiche vorhanden. Das beweisen die Verbote des Wuchers in den kgl. Kapitularien von 806 bzw. 794. Wir hören, daß die Händler Korn und Wein zur Zeit der Ernte aufgekauft haben, um sie später teurer zu verkaufen.[1]) Ähnliches wird bereits zum Jahre 585 gemeldet.[2]) Geistliche wie weltliche Grundherren bereicherten sich durch willkürliche Preissatzung für Getreide und Wein zur Zeit der Ernte und zwangen ihre Hintersassen, ihnen diese billig zu verkaufen.[3])

Wir blicken zurück. Der auf Gewinn abzielende Wirtschaftsgeist entspringt einem Individualismus, dem wir auf verschiedenen Wegen begegnet sind. Nicht nur in der Siedlung und Agrarverfassung sondern auch bei hervorragenden Einzelpersönlichkeiten in Staat und Kirche, Heroen, deren Leistungen im Heldensang ihr Echo fanden. Die Persönlichkeitsschilderung der Historiographie ist ebenso ein Abglanz davon wie die Porträtkunst in Malerei und Plastik. Mit den Eigennamen wird das Individuelle erfaßt, in Spott und Vers werden die Schwächen und Charaktereigenschaften satirisch behandelt. Besonders erscheint die politische Satire durch den gewaltigen Kampf des Investiturstreites im 11. Jahrhundert angefacht und verschärft. Auch in der Entwicklung des Rechtes lassen sich individualisierende Motive erkennen wie in der Philosophie.

Aber wir dürfen beileibe nicht in den methodischen Fehler von gestern verfallen und in dieser Frühzeit nur, ja auch nur überwiegend Individualismus sehen oder finden wollen. Was man ihr absprechen wollte, ist neben Vätergut, dem Typischen, doch vorhanden. Niemals soll eine Zeitepoche nach einer Geistesrichtung allein charakterisiert werden. Verschiedenheiten lokaler Art bedingen eine Mannigfaltigkeit hier und dort. Auch das Konventionelle ist keineswegs bloß dem Spätmittelalter eigen, es kommt sicher auch nachher noch oft und oft vor, ja es hat auch vorher keineswegs ganz gefehlt. Und der Subjektivismus kann ebensowenig dem mittelalterlichen Geistesleben abgesprochen werden. Ich erinnere nur an die Mystik, die doch schon im 12. Jahrhundert anhebt und im 14. Jahrhundert ihre bekannten Gipfel besonders stark hervortreten läßt.

[1]) MG. Capit. I 132 c. 17 (806); vgl. auch S. 74 c. 4 (794).
[2]) Gregor v. Tours, Hist. Franc. VII 45.
[3]) Concil v. Paris 829, MG. Concil. II, 2, 645 c. 42.

Auch die geistige Entwicklung befolgt keineswegs eine gerade Linie steten Fortschrittes oder ununterbrochenen Aufstieges durch die Jahrhunderte bis auf die Jetztzeit herab.

Und gerade mit dieser Erkenntnis verstehen wir einen guten Teil des Irrtums, der noch immer die Erfassung des Geistes jener Zeiten behindert. Das frühe Mittelalter ist nicht das Mittelalter. Wir müssen unterscheiden. Viele von den Bindungen, die den „mittelalterlichen" Menschen einschränkten, sind erst auf der Höhe des Mittelalters erstanden, ja auch noch später. Was hat die Kirche nicht seit dem Frühmittelalter durchgesetzt: die Ehehindernisse, die der Frühzeit noch fremd waren, den Cölibat, die Ohrenbeichte, die Inquisition und die Hexenprozesse. Andere Fesseln haben die Wirtschaft ebenso erst später umfangen und beschränkt: Im Gewerbe der Zunftzwang und die Bannrechte, im Handel Stapel- und Meilenrechte, Straßenzwang und Vorkaufsrechte. Auf dem platten Lande aber kam es zur Schollenpflichtigkeit der Bauern, Verlust der Freizügigkeit und Berufsbindung der Kinder, entstanden Besthaupt und drückende Fronden, welche schließlich zu der gewaltigen Agrarrevolution in den Bauernkriegen führten. Die Befreiung von diesen Schranken und solchem Druck ist z. T. im Zeitalter der Renaissance und Reformation erfolgt. Deshalb konnte J. Burckhardt von da den modernen Menschen datieren, konnte Sombart meinen, der Geist des Kapitalismus sei damals erst geboren worden, mochte Max Weber wähnen, es habe erst jetzt die Religion den wirtschaftlichen Sinn befruchtet . . .

DIE PAPSTPROPHETIEN DES MITTELALTERS.

VON HERBERT GRUNDMANN.

MIT EINER DOPPELTAFEL.

„Je voudrois bien avoir reconnu de mes yeux ces deux merveilles, du livre de Joachim abbé Calabrois, qui predisoit tous les papes futurs, leurs noms et formes; et celuy de Leon l'empereur, qui predisoit les empereurs et patriarches de Grece." Als Montaigne diesen Wunsch niederschrieb[1]), erstieg der Glaube an jene berühmten Weissagungen, die seit drei Jahrhunderten die verschiedensten Köpfe Europas betört hatten, gerade seinen letzten Höhepunkt: die konfessionelle Spaltung mit ihrer Erregung der Gemüter, die Ängste und Hoffnungen des Türkenkrieges und die Wirrnisse einer schwierigen Papstwahl am Ende des 16. Jahrhunderts warfen noch einmal vollen Wind in die Segel dieses alten prophetischen Wahns. Aber mit dem Glauben verbindet sich nun, bezeichnend für diese Zeitenwende, ein Interesse anderer Art, das wenigstens zugleich mit dem Glauben an die Wahrheit des prophetischen Gehaltes auch um die wahre, ursprüngliche Gestalt jener Weissagungen bemüht ist und, so gut es die Mittel bieten, Texte drucken läßt, mit denen man noch heute arbeiten kann. Aus Montaignes Worten spricht sogar schon ein ganz ungläubiges Interesse — nicht eigentlich für diese Prophetien sondern für die Irrwege des menschlichen Geistes, der solchen vanités hörig wird.

Dieses Interesse für jene seltsamen Produkte, die man seither mit vollstem Recht für geistig minderwertig hält, deren beträchtliche Rolle in drei Jahrhunderten europäischer Geistesgeschichte aber eine große Zahl von Handschriften und Drucken in unseren Bibliotheken und zahlreiche Zeugnisse verschiedenster Schriftsteller bekunden, ist bald danach wieder verstummt oder wenigstens nicht stark genug geworden, um den Fragen über Herkunft

[1]) Essais I, 11; ed. Courbet-Royer 1, 1872, S. 56 über Prognostications als Beispiel dafür, wie „parfois à leur dommage aucunes de nos ames principesques s'arrestent à ces vanitez".

und Bedeutung dieser Prophetien je auf den Grund zu gehen. Wenn neuere Historiker Gelegenheit hatten, die Papstprophetien zu erwähnen, so wurden dabei nur fast ebenso viele Irrtümer wie Behauptungen aufgestellt. Aber nicht nur um solche Irrtümer zu berichtigen, lohnt sich eine genauere Untersuchung der Geschichte dieses prophetischen Glaubens, dieses Aberglaubens; es fällt dabei auch einiges Licht auf interessante Vorgänge des späten Mittelalters, und vor allem: die geistige Verfassung der Menschen jener Jahrhunderte zu erkennen und zu verstehen ist nicht möglich, wenn man dabei die Augen verschließt vor solchen Gegenständen, die uns heute abstrus und sinnlos scheinen, jenen aber voller Bedeutung und voll lebendigen Sinns waren.

Die Prophetien über die Päpste, die Montaigne als Buch des Abtes Joachim bezeichnet — einer der zahlreichen Drucke dieses Buches findet sich wohl in jeder größeren Bibliothek[1]) — bestehen aus 30 Bildern mit kurzen Texten; jedes Bild zeigt einen Papst[2]), daneben irgendwelche andere Gestalten: Tiere, Menschen, Engel in verschiedenen Handlungen. Als Text gehört zu jedem Bild erstens ein kurzer, oft schwer verständlicher Spruch (wir werden ihn als Devise bezeichnen); zweitens eine Weissagung von einigen Zeilen, deren Bezüge auf das Bild nicht immer ganz klar sind. Die 15 ersten Vaticinien stehen meist unter dem Titel: *Revelationes beati Joachim abbatis in monasterio Florensi in Calabria* oder ähnlich; die folgenden 15 haben den Sondertitel: *Vaticinia Anselmi episcopi Marsicani*, oft mit dem Zusatz: *scripta ab eo anno domini 1278 (in manchen Hss. 1288), que post obitum Bonifacii pape octavi in lucem data erant Perusii.* In einigen Drucken und in den meisten Handschriften ist noch zu jedem Bild der Name eines Papstes geschrieben; diese Benennung fängt dann stets beim ersten Bild

[1]) Die mir bekannten Drucke habe ich aufgezählt in meinen Studien über Joachim von Floris: Beitr. zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance 32, 1927, S. 196ff.; bei G. Bondatti, Gioachinismo e Francescanesimo nel dugento, 1924, S. 20f. sind drei weitere Drucke genannt: Venedig 1584; Ferrara bei V. Baldini 1592; und: Gregorius de Lauro, Magni divinique prophetae Joannis Joachim abbatis Floris Vaticiniorum de romanis pontificibus historica et symbolica explicatio, Neapel 1660; am besten zugänglich sind die Prophetien und mehrere Deutungen bei Joh. Wolf, Lectiones memorabiles, Lauingen 1600, 1, S. 443.

[2]) Nur zwei Bilder — in der richtigen Reihenfolge V. (= Vaticinium) 23 und 25 — haben statt des Papstes eine Stadtansicht.

mit Nicolaus III. (1277—1280) an und zählt dann der Reihe nach dessen Nachfolger auf; wie weit, das ist sehr verschieden.

Muratori kannte eine Handschrift dieser Prophetien in der Biblioteca Estense in Modena[1]), in der die Bilder bis V. 22 (Eugen IV. 1430—1447) benannt sind. Bei seiner Beschreibung der Handschrift[2]) wies er zugleich darauf hin, daß diese Papstprophetien Joachims in der Chronik des bologneser Dominikaners Francesco Pipini zitiert werden. Da diese Chronik mit dem Jahre 1314 abschließt[3]), so folgerte Muratori, der erste (in den Drucken dem Joachim zugeschriebene) Teil sei wohl am Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden, der zweite (dem Bischof Anselm zugeschriebene) Teil aber später, wahrscheinlich unter Eugen IV. angefügt. Wohl im Anschluß an Muratori und gleichfalls mit dem Hinweis auf die Chronik Pipinis vertrat J. Döllinger in seinem ausgezeichneten Aufsatz über den Weissagungsglauben und das Prophetentum in der christlichen Zeit[4]) eine ähnliche Meinung: in den ersten acht Vaticinien, die auch Pipini einzeln erwähnt und beschrieben habe, seien treffend und leicht deutbar die Päpste von Nicolaus III. bis Clemens V. gemeint; die folgenden aber enthielten unverständliche Phrasen und nichtssagende Gemeinplätze. Also seien die Prophetien unter Clemens V. geschrieben, „später, teils auch noch unter Joachims Namen, teils unter dem erdichteten Namen eines Bischofs Anselm von Marsica fortgesetzt" worden.[5]) Wären wenigstens diese Bemerkungen von denen, die sich später mit den Weissagungen beschäftigten, nicht nur zitiert, sondern beachtet worden, so hätte nicht O. Lorenz[6]) und ihm folgend Fr. Kampers[7]) die Entstehung der Prophetien in die

[1]) Vgl. unten S. 131f. [2]) Antiquitates 3, S. 947ff.

[3]) Zu Fr. Pipinis Chronik vgl. S. Manzoni in: Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna 3. ser. 13, 1895, S. 281ff.

[4]) Histor. Taschenbuch V 1, 1871, S. 264f.; abgedruckt in den Kleineren Schriften ed. F. H. Reusch, 1890, S. 456f.

[5]) Ähnlich J. C. Huck, Ubertin von Casale, 1903, S. 95; O. Holder-Egger sagt nur, die Papstprophetien gehörten nicht zu der joachitisch-franziskanischen Weissagungsliteratur des 13. Jahrhunderts, „da sie aus viel späterer Zeit stammen und nicht in den joachitischen Minoritenkreisen entstanden sind"; N. A. 15, S. 144.

[6]) Geschichtsquellen 2, 3. Aufl., S. 276.

[7]) Kaiserprophetien und Kaisersagen, 1895, S. 243.

Zeit der Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayern und den Päpsten verlegen können — ein Grund dafür ist nicht zu finden — und L. Oliger[1]) und G. Bondatti[2]) sogar nach 1378 — wofür sie freilich Gründe haben —, ohne auf die Schwierigkeit zu stoßen, deren Beachtung der erste Schritt zur Lösung des Rätsels ist.

Auch Muratori und Döllinger haben aber ihre Kenntnis nicht ausgenutzt: sie haben die Beschreibung der Weissagungen bei Pipini nicht mit den Joachim-Anselm-Prophetien der Drucke (oder auch der Hs. in Modena) verglichen. Was beschreibt denn der Chronist?[3]) Zuerst erwähnt er die Prophetien beim Pontifikat Nicolaus' III.:

In isto romano pontifice Nicolao III. libellus, qui intitulatur „Incipit initium malorum", habet exordium; et in ipso libello ipse pontifex et nonnulli eius successores variis modis sunt effigiati cum obscurissimis subscriptionibus. Est enim papa iste in habitu pontificali habens scilicet mantum et mithram, et supra eam catuli ursi figuram; in manu crucis signum, secus vero pedes sunt etiam duo catuli ursini, sursum quasi herendo ad eum respicientes hunc et inde. Fertur a nonnullis abbatem Joachim libelli huius spiritu prophetico fuisse auctorem.

Bei jedem folgenden Papst verweist er auf dasselbe Buch mit dem Titel: „Incipit initium (oder: principium) malorum" und beschreibt das zugehörige Bild. Der Titel[4]), der flüchtigste Vergleich der Bildbeschreibung Pipinis mit den Holzschnitten der Drucke und zum Überfluß die von Pipini zu einigen Bildern zitierte „Unterschrift"[5]) — alles das zeigt eindeutig, daß Pipini den zweiten Teil der Papstprophetien (V. 16—30) kannte, der in den Drucken dem Bischof Anselm zugeschrieben wird. Diese Weissagungen bezieht er auf die Päpste seit Nicolaus III., und er kennt ein Gerücht, das Joachim als ihren Verfasser nennt. Damit erweist sich gerade der Teil der Prophetien, der wegen der Unverständlichkeit seiner Texte bisher einstimmig für spätere Fortsetzung und

[1]) Arch. Francisc. Hist. 1, S. 645.

[2]) Gioachinismo S. 20.

[3]) Lib. IV cap. 20—23, 40f. und 48f. bei Muratori, Script. Rer. Ital. 9, S. 724ff.

[4]) Die Devise von V. 16 heißt: principium malorum, hypocrisis abundabit; daher der „Titel": Incipit initium (principium) malorum.

[5]) Cap. 23 zu Nicolaus IV.: confusio, error concitabitur = Devise V. 19; cap. 40 zu Cölestin V. = Devise V. 20; cap. 41 zu Bonifaz VIII.: hypocritorum destructor ist der Schluß der Devise V. 20.

ungeschickte Nachahmung der 15 vorangehenden Weissagungen erklärt wird, als am frühesten belegt: am Anfang des 14. Jahrhunderts, und zwar selbständig, unabhängig von dem anderen Teil, und auf die Päpste seit Nicolaus III. gedeutet (während in den Drucken die 15 vorangehenden Vaticinien mit diesen Päpsten bezeichnet sind, die hier in Frage stehenden Vaticinien des zweiten Teils dagegen auf die Päpste seit Bonifaz IX., 1389—1404, bezogen werden).

Dieses Resultat, das alle bisherigen Vermutungen über die Papstprophetien umstößt, ergibt sich allein schon aus dem längst bekannten, aber flüchtig benutzten Chronisten. Daß die erhaltenen Handschriften dasselbe lehren, wird sich später zeigen.[1]) Wir haben es also zuerst mit den 15 Vaticinien des zweiten Teiles zu tun. Sie scheinen den Fragen nach woher und wozu zunächst noch größere Schwierigkeiten zu bieten als bei der bisherigen Problemstellung. Sind die Texte des ersten Teils treffend und leicht deutbar auf Nicolaus III. und seine Nachfolger zugeschnitten, so nennt Döllinger mit gleichem Recht die Texte des zweiten Teiles nichtssagend und unverständlich. Aus den Bildern ist nicht viel mehr zu entnehmen; daß auch hier das erste Bild (V. 16) einen Papst mit kleinen Bären zeigt, ähnlich wie V. 1, und also wahrscheinlich auf den Orsini-Papst Nicolaus III. gezielt ist, und andere noch fraglichere Anspielungen, das gibt doch keinerlei sicheren Halt, um Verfasser, Zweck und Bedeutung der Schrift zu ergründen. Mit der gerüchtweisen Verfasserschaft Joachims von Floris ist erst recht nichts anzufangen; der ist im 13. und 14. Jahrhundert Patron und Adoptivautor aller erdenklichen Prophetien. Daß er selbst für diese Weissagungen über die Päpste verantwortlich wäre, haben zwar dann drei Jahrhunderte geglaubt: ernsthaft kommt es gar nicht in Frage.

Man muß also der Sache wohl auf einem Umweg beikommen. Unter den Herausgebern der Papstprophetien im 16. Jahrhundert gab es einen, der seine Aufgabe sehr gewissenhaft nahm; er heißt

[1]) Es sei schon hier bemerkt, daß die Behauptung L. Oligers, die Weissagungen könnten erst nach 1378 entstanden sein, sich auf ein Argument stützt, das zu dem ersten Teil (V. 1—15) gehört; nachdem einmal festgestellt ist, daß der zweite Teil getrennt vom ersten im Anfang des 14. Jahrhunderts bezeugt ist, steht Oligers Behauptung unserem ersten Ergebnis nicht mehr im Wege.

Paschalinus Regiselmus.[1]) Acht Handschriften und sieben Druckausgaben hat er benutzt, um einen zuverlässigen Text der Weissagungen herzustellen, und für viele Stellen hat er mehrere Lesarten vermerkt. Im Vorwort hat er auch die Frage nach dem Verfasser erörtert. Er „löst" sie, indem er schließlich Joachim als Autor aller 30 Vaticinien gelten läßt. Wenigstens bespricht er aber auch andere Möglichkeiten, um, wie er sagt, jedem sein eigenes Urteil zu gestatten. Dabei erzählt er auch — aber er setzt gleich dazu: *pulchra efficta fabella* —, einige Griechen seiner Zeit hätten behauptet, diese Vaticinien seien noch jetzt in Konstantinopel zu sehen, als Reliefs an einer Säule dargestellt, unter dem Namen des Kaisers Leo des Weisen; die Bilder ein wenig abweichend, die Unterschriften in jambischen Versen. Aber Regiselm hat darüber einige kluge, erfahrene Männer befragt, die sich lange in Konstantinopel aufhielten; sie haben diese Behauptung nur belächelt und erklärt: nichts dergleichen gäbe es in Konstantinopel, weder im Hippodrom noch sonstwo; höchstens etwa eine Erzsäule aus drei verschlungenen Schlangen, die angeblich in der Antike einen Orakel-Dreifuß trug[2]); aber an der sind tatsächlich keine prophetischen Reliefdarstellungen. Regiselm zitiert ein Stück aus der neuen Topographie von Konstantinopel des französischen Orientreisenden Pierre Gilles († 1555)[3]) über diese Säule — und damit ist für ihn die Sache erledigt.

Für uns fängt sie damit erst an. Wer es je mit der prophetischen Literatur des abendländischen Mittelalters zu tun hatte, ist diesen Produkten gegenüber immer zu dem Verdacht bereit, sie möchten aus dem griechischen Osten eingewandert sein oder doch dort ihre Verwandten haben.[4]) Für unsere Papstprophetie liegt die Ver-

[1]) Druck von 1589 in Venedig bei Hieronymus Porrus; diese Ausgabe mit Vorrede und Anmerkungen des P. R. ist auch gedruckt in Joh. Wolfs Lectiones memorabiles.

[2]) Über diese wohl noch jetzt erhaltene Schlangensäule zahlreiche Zeugnisse bei F. W. Unger, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, 1878, S. 308ff.

[3]) Petrus Gyllius Gallus, De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus, 2 cap. 13, Lyon 1561, S. 90f.

[4]) Für die beiden wichtigsten Prophetien des früheren Mittelalters ist das längst nachgewiesen: das Methodiusbuch ist eine Übersetzung aus dem Griechischen, und die sog. Tiburtinische Sibylle, die Kaiserprophetie des 11. Jahrhunderts, ist wenigstens nach dem Muster und mit Benutzung einer

mutung einer byzantinischen Abstammung um so näher, als der bevorzugte Charakter dieser griechischen Weissagungen dem der Papstprophetien sehr ähnlich ist: die meisten Weissagungen des byzantinischen Mittelalters enthalten eine Vaticinienreihe über die künftigen Herrscher und das Schicksal ihrer Stadt Konstantinopel. Der Prototyp dieser Gattung ist wohl die sogenannte siebente Vision Daniels oder Daniel-Apokalypse.[1]) So weit sie im Osten verbreitet war, so scheint sie doch nicht nach dem lateinischen Westen vorgedrungen zu sein. Nur von Zeit zu Zeit kam Kunde davon durch Byzanz-Reisende ins Abendland. Luidprand von Cremona, im Jahre 968 als Gesandter Ottos I. am griechischen Hof, hat diese Danielvision gesehen, in der die Kaiser und ihre Taten prophezeit waren — sie stand offenbar schon damals in offiziellem Ansehen.[2]) Im 12. Jahrhundert scheint Johann von Salisbury die Danielvision gekannt zu haben, da er gegen das *conjectorium, qui nomine Danielis inscribitur*, polemisiert.[3]) Endlich hat dieser Pseudo-Daniel auch bei der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1203/4) noch eine Rolle gespielt; davon erzählte Salimbene[4]), diese unerschöpfliche Quelle für unsere

byzantinischen Quelle gearbeitet, die wohl wiederum mit dem Methodiusbuch eine gemeinsame Wurzel hat: eine Weissagung auf Konstans II. aus der Mitte des 7. Jahrhunderts; s. E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, 1898, und die dort genannte Literatur, bes. A. v. Gutschmid in H. Z. 41, 1879, S. 149 und Fr. Gerß in Forsch. z. dt. Gesch. 19, 1879, S. 380ff.

[1]) Über die Ausgaben der griechischen und armenischen Versionen orientiert K. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur, 1897, S. 628; dazu A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina, 1893, 1, S. 33ff.; neben verschiedenen griechischen sind armenische, koptische, slavische, vielleicht syrische Fassungen nachgewiesen, auch die Verarbeitung in persischen Texten.

[2]) Legatio § 39 ed. J. Becker, 1915, S. 195f. Daß Luidprand nicht das Methodiusbuch (so v. Zezschwitz, Der Kaisertraum des MA., 1877, S. 12 und Vom römischen Kaisertum deutscher Nation, 1877, S. 77 und 184f.), sondern die Danielvision sah, belegt E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, 1895, S. 114.

[3]) Policraticus II, 17; Migne Patrol. Lat. 199 Sp. 434.

[4]) MGSS. XXXII 23f.: Cum Blacherne palatium obsiderent, Odighitria, id est beate virginis ycona ab evangelista Luca virgini conformata ad confusionem hostium menibus superponitur, sed a Latinis reverentius adoratur. Deinde Basilographya, id est regalis scriptura cuiusdam prophete Danielis achivi, qui de imperatorum constantinopolitanorum successionibus enigmata scripsit, producitur in medio. Ubi cum legeretur, quod natio flava cesarie ventura esset urbis excidio urbemque gravi expugnatura

Kenntnis mittelalterlicher Prophetien: beim Kampf um einen kaiserlichen Palast haben die Griechen zu ihrer Ermutigung diese Prophetien Daniels aufgestellt.

Es ist allerdings fraglich — eine Frage für bessere Kenner der byzantinischen Literatur- und Geistesgeschichte — inwieweit diese Prophetien immer „dieselben" sind; sie sind zweifellos sehr wandelbar, werden neuen Zeitumständen angepaßt oder mit anderen verschmolzen, obgleich dem wiederum eine Tendenz zur Erhaltung der alten, sanktionierten Form entgegenwirkt. Jedenfalls gab es seit dem 8. oder 9. Jahrhundert neben der Danielvision andere verwandte Weissagungen, die genau wie jene und vielleicht aus ihr heraus entwickelt die Reihe der künftigen Herrscher und das Schicksal der Stadt prophezeiten, aber nicht mehr nur in Worten, sondern zugleich in Bildern — Bilder, die nichts anderes als den uralten Anschauungsschatz solcher apokalyptisch-prophetischer Schriftwerke darstellten, vor allem also die verschiedensten Tiergestalten. Und es ist ausdrücklich belegt, daß solche Orakelbücher in der kaiserlichen Bibliothek verwahrt wurden.[1])

Aber auf solche feierlich verwahrte Orakelbücher beschränkte sich der Prophetienglaube in Byzanz keineswegs. Die Griechen jener Zeit sahen sich auf allen Gassen von solchen Weissagungen umgeben. Womit nicht gesagt ist, daß wirklich welche da waren; aber man sah sie. Die Zeitgenossen, die die Sehenswürdigkeiten

---

prelio, tamen ad ultimum — quod in ipsos decidat! — peritura, hoc facto confisi Achivi repente irruunt in Latinos. — Salimbene kannte Berichte von Augenzeugen der Eroberung, vgl. u. S. 86. Holder-Egger konnte die Weissagung von dem „blonden Volk" im Text der Danielvision bei Vassiliev nicht nachweisen; sie findet sich aber in dem Text bei Tischendorf; im armenischen Text fehlt sie ebenfalls, s. Th. Zahn, Forsch. zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons 5, 1893, S. 119f. Vgl. auch Du Cange, Gloss. medie et infime graecitatis, Sp. 181 und Append. Sp. 36 s. v. *βασιλογραφεῖον*.

[1]) Als zu Weihnachten 820 Kaiser Leo der Armenier ermordet wurde, scheint man dieses Ereignis allgemein mit einem Bilde eines solchen „sibyllinischen Orakels" über die Herrscher von Byzanz, das sich in der kaiserlichen Bibliothek befand, in Zusammenhang gebracht zu haben: der Kaiser selbst soll dadurch seinen Tod im voraus gewußt haben; Belege bei vielen Historikern des 10. Jahrhunderts: Fortsetzer des Theophanes I 22, M(igne) P(atrologia) G(raeca) 109 Sp. 49; danach Joh. Zonaras MPG 134 Sp. 1377; Georg Kedrenos MPG 121 Sp. 945f.; wenig abweichend Genesius MPG 109 Sp. 1015 und Symeon Mag. ibid. Sp. 672.

Konstantinopels beschreiben[1]), schildern bei jeder Gelegenheit, daß auf den Bildwerken an Türen und Säulen, Statuen, Palästen und Kirchen Weissagungen dargestellt seien, die „dem Kundigen über die Zukunft Bescheid geben".[2]) Was man da prophezeit sah, war mit eintöniger Gleichartigkeit immer dasselbe: das Ende der Stadt, wenn die Feinde sie erobern würden[3]), und die Reihe der künftigen Herrscher bis zum Ende[4]) — also dieselben Motive wie in der Danielvision und in den Bilderprophetien. Gewiß hat dabei fast überall der Mangel an Verständnis für die Inhalte antiker Kunstwerke dazu verführt, als tiefsinnig-prophetisch aufzufassen, was man als schlichten Sachgehalt nicht mehr begriff.[5]) Aber das entsprach eben dem geistigen Bedürfnis der Griechen jener Zeit, denen zweifellos Prophetie über ihre Stadt und ihre Kaiser mehr galt als die zeitlosen Spiele antiker Plastiken.

Als Byzanz 1204 von den Lateinern erobert wurde, muß wohl dieser Weissagungsglaube seinen Höhepunkt erreicht haben — mit diesem „Ende der Stadt" schienen sich ja so viele Prophetien zu erfüllen; es ist auch zu vermuten, daß mancher der Eroberer außer Kunstwerken, Reliquien und Kenntnissen aller Art auch den

[1]) Besonders in der Beschreibung der Denkmäler und Kunstwerke der Stadt, die in den fälschlich dem Georgios Kodinos zugeschriebenen sog. Patria enthalten ist; wohl am Ende des 10. Jahrhunderts entstanden, im 11. Jahrhundert ergänzt und umgearbeitet, vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur; S. 422ff. Ausgabe von Lambeccius, Paris 1655 und MPG 157 Sp. 475ff.

[2]) So unbestimmt über die Skulpturen am Goldenen Tor, s. Lambeccius S. 27; vgl. Strzygowsky im Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts in Wien 8, 1893, S. 30.

[3]) Z. B. an der Bellerophonstatue auf dem Tauros, Lambeccius S. 24, Unger, Quellen S. 170f.; an den Erztüren des Hippodrom, Lambeccius S. 30, Unger S. 323 (als Urheber dieser Prophetien galt Appolonius von Tyana); an einem Dreifuß auf dem Strategion, Lamb. S. 27, Unger S. 163; an der Xerolophossäule s. Banduri, Imperium orientale I, 3 S. 86; vgl. Lamb, S. 17; ob die in alten Handschriftenverzeichnissen bei R. Förster, De antiquitatibus et libris Constantinop. S. 24 zugleich mit Methodius, Daniel-Vision und Leo-Orakeln erwähnten Xerolophosprophetien damit etwas zu tun haben?

[4]) So besonders die Statuen auf dem Forum, die ebenfalls Apollonius von Tyana, „astronomiae scientissimus", errichtet haben soll; Lambeccius S. 36, Unger S. 160.

[5]) Vgl. Strzygowsky, Jahrbuch 8, S. 30; T. Reinach, Revue des études grecques 9, 1896, S. 81f.

Geschmack für derartige Orakel mit nach Hause brachte — zum Verständnis der prophetischen Kleinliteratur, die im 13. Jahrhundert heftig in Italien einsetzt, würde es wesentlich beitragen, wenn sich diese Vermutung bestätigen ließe. Leider sind die Zeugnisse dafür bisher nicht sehr zahlreich; wohl findet sich einiges bei den Geschichtschreibern des 4. Kreuzzuges[1]); aber deren Interessen sind zumeist von den politischen Vorgängen absorbiert. Was die kleineren Leute in Byzanz sahen, die leider keine Memoiren schrieben, verrät uns höchstens einmal ein Zufall. Wieder verdanken wir Salimbene darüber einige Mitteilungen. Ein Ordensbruder, Ghirardo Rangone aus Modena, der 1204 dabei war, hat ihm von seinen Erlebnissen bei der Eroberung erzählt, und einige seiner Mitteilungen flicht Salimbene in seine Darstellung der Vorgänge von 1204 ein, die er sonst wörtlich aus seiner Vorlage übernimmt. Das sind gerade solche Stellen, die von damals erfüllten Prophetien handeln, denn dafür war Salimbene außerordentlich interessiert. Wie Rangone ihm derartiges erzählte, so natürlich auch anderen, und andere wußten zweifellos Ähnliches zu erzählen.[2])

Wenn also derart in Konstantinopel in Büchern und Bildwerken Weissagungen besonders über eine Reihe künftiger Herrscher und das Ende der Stadt so verbreitet waren, wie wahrscheinlich ist da die Versicherung der Griechen des 16. Jahrhunderts, daß sie dort an einer Säule Prophetien in Bildern und Versen gekannt hätten, die den Papstprophetien glichen, und zwar unter dem Namen des Kaisers Leo des Weisen (des Philosophen; 886—911).

---

[1]) S. Villehardouin ed. N. de Wailly, 1872, § 308 und 567, Unger, Quellen S. 173f.; Gunther von Pairis MPL. 212 Sp. 249; Robert de Clary in: Chroniques gréco-romanes ed. Ch. Hopf, 1873, S. 70f.

[2]) MGSS. XXXII 70 über fr. Rangone; ibid. S. 612: domnus Egidius Bafulus . . . quando Constantinopolitana civitas capta est a Latinis, cum gladio percussorio fortiter percussit in portam, ut a fratre Ghirardo Rangone audivi, qui presens erat et vidit. Et tunc cognoverunt Greci, quod completa erat illa prophetia, que sculpta erat in porta. Siquidem multe prophetie ibidem sculpte sunt sive in porta sive in porte columna, que non cognoscuntur, nisi cum fuerint jam complete; ibid. S. 546 über die prophetischen Bilder an Tor und Säule der Hagia Sophia; ibid. S. 25 zu 1204: Adimpleta est itaque prophetia, quam mathematicus quidam predixit achivus: gaudete septem montes, sed non mille annos etc.; ibid zu 1205: Fuit igitur hoc anno Grecis arridens et blanda, sed Latinis adversa fortuna; quod mathematici predixerunt achivi.

Es findet sich zwar kein Zeugnis, daß an einer Säule in Konstantinopel Herrscher-Prophetien dargestellt waren, die wir mit Grund zu unseren Papstprophetien in nähere Beziehung setzen könnten; wohl aber ist in Handschriften und Drucken eine Weissagung Leos des Weisen über die Kaiser von Byzanz bekannt — eben das Buch, das Montaigne neben den Joachim-Prophetien zu sehen wünschte. Es ist eine Folge von 16 Bildern mit je einem Titelwort und Versunterschriften. Diese Orakel des Leo[1]) beschließen gleichsam die Kette der von der Danielvision herkommenden offiziellen byzantinischen Kaiserprophetien. In der Form sind sie den im 9. und 10. Jahrhundert bezeugten Bilderprophetien offenbar sehr verwandt; wie sehr sie inhaltlich an sie anschließen, läßt sich schwer sagen. Sie enthalten jedenfalls sehr alte Elemente. W. Bousset, der diesen Leo-Orakeln eine aufschlußreiche Untersuchung gewidmet hat[2]), stellte fest, daß die 16 Orakel in zwei Teile zerfallen: die ersten 10 (oder 11) Bilder seien zeitlich zu fixieren; sie prophezeien den Untergang der Komnenen, scheinen also angesichts des drohenden Sturzes dieses Hauses — um 1180 — geschrieben (oder bearbeitet) zu sein.[3]) Nach dem 10. Bild, einem leeren Thron, beginne also die eigentliche „Prophetie". Die letzten fünf Bilder zeigen den Zukunftskaiser, der aus dem Grabe ersteht, von einem Engel belebt wird, Ornat und Insignien anlegt und, nachdem ein Engel die Schale des Segens über ihn ausgeschüttet, neben den Patriarchen von Konstantinopel tritt. Diese Prophetie vom erwachenden Zukunftskaiser, ein „Abbild der wahrhaftigen Wiedergeburt", gehört in die Tradition der Messiasprophetien[4]), bietet

[1]) Abgedruckt im Anhang zu der Kodinos-Ausgabe des Lambeccius, Paris 1655, und danach MPG 107 Sp. 1120ff.; der Name des Kaisers Leo ist allerdings Deckname für viele Prophetien, genau wie andere prophetische Autoritäten des Mittelalters; die Oracles de Léon le Sage ed. E. Legrand, Collection de monuments 2. sér. 5, 1875, haben mit unseren Kaiserorakeln offenbar nichts zu tun; über weitere Leo-Prophetien vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur S. 628 u. M. Speranskij, Arch. f. slav. Philol. 25, 1903, S. 239ff.

[2]) Zeitschr. f. Kirchengesch. 20, 1899, S. 281ff.

[3]) Anscheinend ist auch Niketas Akominatos, der ca. 1180—1205 schrieb, der erste, der die Leo-Orakel zitiert; die andere von Lambeccius in der Einleitung seiner Ausgabe zitierten Stellen beziehen sich auf andere, ältere Weissagungen.

[4]) Im Text des 11. Orakels wird der erwartete Zukunftkaiser mit der spätjüdischen Messiasbezeichnung Menachem benannt.

vielleicht eine sehr alte Gestalt dieser Messiaserwartungen[1]), die letztlich in der Alexandersage wurzelt: „der aus dem Tode zu neuem Leben erwachende Kaiser der Zukunft war ursprünglich Alexander der Große.“[2]) Wie man weiß, daß in diesem Glauben an die Wiedergeburt Alexanders ein Keim der abendländischen Sage vom bergentrückten Zukunftskaiser liegt, so wird sich nun zeigen, daß durch die Vermittlung der Leo-Orakel derselbe Alexander-Glaube die Vorstellungen der religiös Erregten des 14. und 15. Jahrhunderts von dem zukünftigen Engelspapst, der aus einer Höhle hervorgehen wird, mitbestimmt hat.

Im 15. Jahrhundert entstand von neuem ein lebhaftes Interesse für diese griechischen Prophetien, dem wir es verdanken, daß wir sie überhaupt noch kennen; denn alle bisher bekannten Handschriften der Leo-Orakel stammen aus dieser Zeit, und nach einem dieser späten Manuskripte (in der Marcus-Bibliothek) wurden sie 1596 zum ersten Mal in lateinischer und italienischer Übertragung gedruckt.[3]) Der Herausgeber fügt Anmerkungen bei, in denen die

[1]) Bousset nimmt an, in dieser Prophetie der Leo-Orakel von dem aus dem Grabe erstehenden Kaiser liege eine verhältnismäßig ursprüngliche Form der Endkaisererwartung vor, die sich auch in der Tirburtinischen Sibylle erhalten habe, während im Methodiusbuch, das sonst mit den Leo-Orakeln und vor allem mit einer zu ihnen gehörenden Paraphrase viele gemeinsame Züge hat, diese Vorstellungen schon umgearbeitet sind.

[2]) Fr. Kampers, Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee, in: Mitteil. der Schles. Gesellsch. f. Volkskunde 17, 1915, S. 157 hat dieser Auffassung der Leo-Orakel zugestimmt und die Deutung noch über den historischen Ursprung ins Mythische verfolgt: der vom Tode erstehende Zukunftskaiser sei „der Rest des Mythus von der allmorgendlichen Geburt des Lichtgottes aus der Welthöhle oder aus seinem Grabe“; vgl. auch Kampers, Alexander der Große, 1901, S. 24 und 114f. und Kaiserprophetien, S. 38f.

[3]) In Brescia bei Pietro Maria Marchetti, herausgegeben von einem Venetier, der sich nicht nennt. Ein Exemplar dieses seltenen Drucks: Vaticinium Severi et Leonis imperatorum, in quo videtur finis Turcarum in praesenti eorum imperatore etc. findet sich in der Universitätsbibliothek Göttingen. Der Text dieser ersten Ausgabe ist sehr verstümmelt; brauchbar ist nur die Edition von Lambeccius 1655, in der auch der Inhalt der älteren Ausgabe vollständig abgedruckt ist. Eine Vorrede belehrt den Leser, daß der Kaiser Leo, Philosoph und Astrolog, geweissagt habe, sein Sohn (Konstantin Porphyrogenitus, der wirklich 913 den Thron bestieg) werde zur Regierung kommen (vgl. Joh. Zonaras, Epit. Hist. ed. Bonn 3, S. 452); und deshalb(!) habe er diese prophetischen Bilder und Sprüche auf dem für Weissagungen bestimmten Xerolophos in Konstantinopel aufstellen lassen. — Das sind natürlich falsche Kombinationen aus alten Schriftstellernotizen.

Orakel auf byzantinische Kaiser und türkische Sultane bezogen werden, und er hält das Ganze für eine Weissagung auf die künftige Befreiung Konstantinopels von den Türken. Diese Gegenwartsbedeutung war offenbar das Motiv für den Druck, wie schon im 15. Jahrhundert für das Interesse an den Leo-Orakeln.[1]) Im Sinne dieser Deutung wurden im Jahre 1598, als Clemens VIII. in Ferrara war[2]), ihm diese Leo-Orakel — angeblich ein zweiter Druck, Ferrara 1598 — überreicht, um den Hoffnungen dieses Papstes, er könne bald in der Hagia Sophia die Messe lesen, zu schmeicheln; um seinen Türkenzug mit der Überzeugung zu beschwingen, sein Erfolg sei in alten Orakeln geweissagt.[3])

Seitdem so kurz nach der maßgebenden Ausgabe der Papstprophetien (Venedig 1589) auch die Leo-Orakel gedruckt waren, genießen die beiden — wie schon bei Montaigne — einen parallelen Ruhm. Döllinger hat sie als zwei Muster „dynastischer Weissagungen" in enger Nachbarschaft erörtert, Kampers hat bei seinen Forschungen über die Kaisersage beide behandelt; daß aber die beiden Prophetien innerlich etwas miteinander zu tun hätten, hat niemand bemerkt oder auch nur vermutet. Bis neuerdings A. Warburg[4]) gelegentlich bemerkte, daß ein Bild der Papstprophetien — es ist das 20. Bild, der Mann mit Sichel und

Nach der Vorrede soll ferner Konstantin, Leos Sohn, seinem Nachfolger Romanos II. ein wichtiges Buch über diese Dinge hinterlassen haben, in dem der Gesamtverlauf des griechischen Reichs (summa Graecorum imperii, pacta omnium sociorum et hostium vires) beschrieben war; dieses Buch sei vorhanden „in nostra bibliotheca, . . . quoniam idem imperator multa nostrorum Venetum descripsit" — also wohl eine Sammelhandschrift von Prophetien; vielleicht Cod. Marc. Gr. VII, 3.

[1]) Genau wie das Methodiusbuch (vgl. Gutschmid H. Z. 41, S. 150 und Sackur, Sibyll. Texte, S. 4f.) verdanken also die Leo-Orakel ihre Belebung im 15. und 16. Jahrhundert dem Umstand, daß die Christenfeinde, deren Besiegung man hier prophezeit fand, in den Türken erblickt wurden.

[2]) Vgl. L. Pastor, Geschichte der Päpste 9, S. 598ff.

[3]) Das letzte nach einer Handschrift der Bibl. Riccardiana in Florenz, Nr. 3116, Pap. 17. Jahrhundert fol. 1ff.; eine italienisch geschriebene Abhandlung über die Leo-Orakel, die deren Deutung auf Vorgänge des 17. Jahrhunderts demonstriert. — Daß die Orakel in Italien mehrmals gedruckt wurden, sagt auch Janus Rutgersius (Variae Lectiones, 1618, S. 467), der zuerst einen vollständigen griechischen Text mit lateinischer Übersetzung edierte, ohne die Bilder; die ital. Ausgaben seien aber derart, „ut quod vulgo dicitur, neque coelum neque terram tangant."

[4]) Heidnisch-antike Weissagungen in Wort und Bild zu Luthers Zeiten, Sitz.-Ber. Heidelberg phil.-hist. Kl. 1919, 26, S. 48ff.

Rose, in dem auch Luther sich selbst prophezeit zu sehen glaubte — „einem byzantinischen Kaiserbildnis aus dem bekannten Leoninischen Orakel des 12. Jahrhunderts nachgebildet" sei, wie auch die anderen Orakelbilder in den Papstprophetien benützt seien. Diesem Hinweis folgend lege man die beiden berühmten Prophetien nebeneinander, und man wird, mit einiger Überraschung, folgendes bemerken: der zweite, dem Bischof Anselm zugeschriebene Teil der Papstprophetien, eben der Teil, der im Anfang des 14. Jahrhunderts als Schrift Joachims von Floris bezeugt ist, ist mit den Leo-Orakeln nahezu identisch. Alles was auf den Bildern der Leo-Orakel zu sehen ist, findet sich auch auf den Bildern der Papstprophetie, nur daß hier auf jedem Bild (außer V. 23 und 25) außerdem eine Papstfigur dargestellt ist, um die herum die Figuren der Orakelbilder gruppiert sind.[1]) Es erübrigt sich, die Bilder im einzelnen vergleichend zu beschreiben; die Sache ist ja für jeden augenscheinlich, der die beiden Bildreihen nebeneinander betrachtet.[2]) Aber noch offenkundiger ist die Identität der Texte. Der Text der Papstprophetien ist eine wörtliche lateinische Prosaübersetzung der griechischen Versunterschriften der Leo-Orakel; nur der Anfang dieses Teils der Papstprophetien (V. 16: Genus nequam ursa catulos pascens etc.) — wie auch das zugehörige erste Bild — ist nicht aus den Leo-Orakeln übernommen; etwa in der Mitte des ersten Textes der Papstprophetie setzt die Übertragung des ersten Leo-Orakels ein; der Text des zweiten Papstbildes (V. 17) besteht aus dem zweiten Teil des ersten Leo-Orakels. Von da an ist nur die Reihenfolge etwas verschoben[3]); davon

[1]) Aus den 16 Bildern der Leo-Orakel werden die 15 Bilder der Papstprophetie, weil das neunte Orakelbild, ein Einhorn mit Halbmond, ausgelassen ist; ein Einhorn kommt aber schon im dritten Orakelbild vor und entsprechend im Bild des dritten Papstvaticiniums (V. 18). Außerdem sind die Figuren des zweiten und dritten Orakelbildes auf dem dritten Papstbild (V. 18) vereinigt; dafür hat das erste Papstbild (V. 16), ein Papst mit drei jungen Bären, kein Vorbild in den Orakeln.

[2]) Über die Wandlung des vierten Bildes, das sich bei dem Übergang von den Leo-Orakeln zur Papstprophetie am stärksten verändert hat, vgl. unten S. 105 f..

[3]) V. 18 = Orakel 2; V. 19 = O. 5 (ohne die drei letzten Verse); V. 20 = O. 4 (ohne die zwei letzten Verse); V. 21 = O. 6 (ohne die zwei letzten Verse); V. 22 = O. 7; V. 23 = O. 8 (ohne die vier letzten Verse); V. 24 = O. 9; V. 25 = O. 10 und 11; V. 26 = O. 12 (mit den zwei letzten Versen von O. 11); V. 27 = O. 13; V. 28 = O. 14; V. 29 = O. 15; V. 30 = O. 16; nur der Text des dritten Orakels fehlt ganz.

abgesehen ist der ganze Text der Papstprophetien eine fast vollständige Übersetzung der Leo-Orakel. Die Fähigkeit des Übersetzers dürfen wir nicht bemängeln, da wir nicht wissen, nach was für einer Fassung des griechischen Textes er arbeitete; was er zustande brachte, war jedenfalls ein so sinnloses Kauderwelsch, daß sich diese „Prophetien" in den folgenden Jahrhunderten trefflich eigneten, für tiefsinnig genommen zu werden, und daß man ihnen bis heute keinen Sinn abgewinnen konnte. Übersetzung aus dem Griechischen — das ist wieder einmal des Rätsels Lösung.

Also fragen wir nun statt nach dem Autor nach dem Übersetzer, nach dem Zeitpunkt und dem Zweck der Übertragung.

Eine Abweichung der lateinischen von den griechischen Prophetien haben wir noch übergangen: die „Devisen", die über den Papstprophetien stehen, sind keine bloße Übersetzung der „Titelworte" der Leo-Orakel; sondern meistens mit Verwendung dieser Titelworte oder an sie anschließend sind dafür leidlich sinnvolle, verständliche Sätze gebildet.[1]) Will man über den Übersetzer und seine Intentionen etwas erfahren, so muß man sich an diese Devisen und an den Anfang des ersten Textes halten; alles andere ist bloße Übersetzung.

Die Umwandlung der Bilder macht das Werk zweifellos zu einer Weissagung auf Päpste. Das neu entworfene erste Bild und sein gleichfalls neuer Text: *Genus nequam ursa catulos pascens* etc. legen den Anfangspunkt der „prophezeiten" Papstreihe fest: kein Zweifel, daß damit der Orsini-Papst Nicolaus III. und sein berüch-

[1]) Ich setze hier die Titelworte und Devisen der entsprechenden Texte nebeneinander: die Devise von V. 16: Principium malorum, hypocrisis abundabit, steht nicht in den Leo-Orakeln; O. 1 *αἷμα* — V. 17 Decime dissipabuntur in effusione sanguinis; O. 2 *μετάνοια* — V. 18 Penitentia, vestigia Simonis magi tenebit; O. 5 *σύγχυσις* — V. 19 Confusio et error incitabitur; O. 4 *ἔπαρσις* — V. 20 Elatio, paupertas, obedientia, castitas, temperantia, castrimazia et ypocritarum destructio; O. 6 *τομῆ* — V. 21 Incisio, hypocrisis, in abominatione erit; O. 7 *μελισμός* — V. 22 Occisio, filii Balach sectabuntur (das ist der Moabiterkönig Balak, der gegen die aus Ägypten kommenden Israeliten konspirierte, 4. Mos. 22); O. 8 *αἷμα* — V. 23 Potestas, cenobia ad locum pastorum redibunt; O. 9 *εὐχαριστία* — V. 24 Bona gratia, simonia cessabit; O. 10 *ἐξουσία* — V. 25 Potestas, unitas erit; O. 12 *εὐσέβεια* — V. 26 Bona operatio, thesaurum pauperibus erogabit; O. 13. *εὐλάβεια* — V. 27 Bona intentio, charitas abundabit; O. 14 *προτίμησις* — V. 28 Prehonoratio, concordia erit; O. 15 *προχείρισις* — V. 29 Bona occasio, viventium sacra cessabunt; O. 16 nur: P. P. — V. 30 Reverentia et devotio augmentabitur.

tigter Nepotismus gemeint ist.[1]) Die Devise zu diesem Bild: *Principium malorum, hypocrisis abundabit,* scheint zu besagen, daß mit diesem Papst das Unheil und die Heuchelei begann. Die nächsten sechs Vaticinien sind offenbar als „Unheilsprophetien" gemeint, mit Ausnahme von V. 20, in dessen Devise (neben dem griechischen Titelwert elatio) lauter christlich-mönchische Idealbegriffe stehen. Mit V. 23 beginnen die Heilsprophetien, die eine Verwirklichung des christlich-mönchischen Lebensideals verheißen: die Rückkehr der Klöster zu ihrem Hirtenwerk, das Ende der Simonie, Eintracht, Liebe und sozialen Ausgleich. Zieht man in Betracht, auf welche Päpste (seit Nicolaus III.) die einzelnen Vaticinien zutreffen müssen, so ergibt sich, daß die Päpste von Nicolaus III. bis Benedikt XI. als Unheilspäpste gelten mit Ausnahme Cölestins V., und daß von den darauf folgenden Päpsten das Heil erwartet wird (während in den Texten der Leo-Orakel erst vom 11. oder 12. an der wiederkehrende Retter verkündet wird). Schon diese Sonderstellung des Cölestin-Orakels verrät uns, in welchen Kreisen die Interessenten der Prophetie zu suchen sind: nur in der Partei der italienischen und südfranzösischen Franziskaner-Spiritualen und ihrer Gesinnungsgenossen kennen wir am Anfang des 14. Jahrhunderts eine so scharfe Stellungnahme für Cölestin und gegen die Päpste vor und nach ihm. Wenn wir mit Recht in diesen franziskanisch-spiritualistischen Kreisen die Bearbeiter der Prophetie vermuten[2]), so bestimmt sich damit zugleich der Termin der Bearbeitung: sie müßte jedenfalls vor Clemens V. geschehen sein; denn später wäre es nicht verständlich, daß mit dem 23. Vaticinium die Heilsprophetien beginnen, da diese Kreise in dem Pontifikat Clemens' V. keineswegs den Beginn einer heilvollen Zukunft begrüßten.

Aber man kann zu sichereren Ergebnissen kommen, wenn man nicht nur im Text der Prophetien selbst die Argumente sucht.

---

[1]) Es genügt, auf Dantes Worte über Nicolaus III. zu verweisen, Inf. XIX 70f.: e veramente fui figluol dell' orsa / cupido sì per avanzar gli orsatti. Der sprachliche Anklang beweist nicht, daß Dante die Papstprophetien kannte — obgleich es möglich ist, da er den Kreisen, in denen die Papstprophetie umlief, nicht fernstand, vgl. a. unter S. 102 — denn diese Charakteristik des Papstes war sicherlich eben in diesen Kreisen typisch.

[2]) Dafür spricht übrigens auch die frühe Zuschreibung an Joachim, der in diesen Kreisen als Prophet des Franziskus hohe Geltung hat.

Es wurde schon erwähnt, daß in vielen Handschriften und Drucken über diesem zweiten Teil ein Sondertitel steht, der sie als Weissagungen eines Bischofs Anselm bezeichnet und hinzufügt, dieser habe sie 1278 geschrieben, und nach dem Tode Bonifaz' VIII. seien sie in Perugia ans Licht gekommen. Was ist mit dieser Notiz anzufangen? Wir wissen, daß der Bischof Anselm diese Prophetien nicht geschrieben hat; übrigens gab es nach 1220 keinen Bischof von Marsica namens Anselm. Daß sie 1278 geschrieben seien, ist eine leicht durchschaubare Fiktion: die „Prophetien" auf die Päpste seit Nicolaus III. (1277—1280) durften jedenfalls nicht später entstanden sein. Daß sie aber nach dem Tode Bonifaz' VIII. in Perugia veröffentlicht wurden — es läßt sich kein Grund denken, diese Behauptung zu erfinden, wenn ihr nicht eine wahre Tatsache zugrunde läge; denn sie hat ja keinerlei Tendenzwert. Es ist somit mindestens wahrscheinlich, daß in der Tat die Weissagungen nach dem Tod Bonifaz' VIII. in Perugia ans Licht kamen, und daß man dazu die anderen Behauptungen über Autor und Abfassungszeit erfand, um das Alter der Prophetie zu steigern; zumal diese Annahme damit harmoniert, daß sich das bisher älteste Zeugnis für das Vorhandensein der Prophetie bei dem bologneser Chronisten vor 1314 fand.

Bonifaz VIII. starb am 11. Oktober 1303 in Rom. Schon am 22. Oktober wurde sein Nachfolger Benedikt XI. gewählt, der aber bereits nach acht Monaten am 7. Juli 1304 in Perugia starb. In Perugia hat er die letzten Monate seines Pontifikats verbracht (seit Anfang Mai 1304), um dem römischen Sommer und den römischen Adelszwisten zu entgehen. Dort am päpstlichen Hof in Perugia — gleichsam der letzten Station vor Avignon — war also im Sommer 1304 das Zentrum des kirchlich-religiösen Lebens, und es ist kein Wunder, daß wir in dieser Zeit auch einige der bedeutendsten Männer jener Partei in Perugia finden, der wir nach den vorangehenden Untersuchungen ein Interesse an unseren Papstprophetien zutrauen.

Im Juni 1304 wandte sich Arnold von Villanova mit einem kirchenpolitischen Reformprogramm an Benedikt in Perugia.[1]) Dieser spanische Arzt, politischer Agent des Königs Jakob II. von

[1]) s. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1902, Quellen Nr. 26, S. CLXXVII ff.

Aragon, hat neben seinem Beruf und seiner politischen Mission auch noch eine intensive Tätigkeit als „Laientheologe" entfaltet.[1]) Dabei stand er stark unter dem Einfluß der Ideen Joachims[2]) und der franziskanischen Joachiten, hatte nahe Beziehungen zu den südfranzösischen Beginen, bei denen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die joachitischen Ideen Petrus J. Olivis grassierten[3]), und hat in der genannten Schrift an Benedikt XI. vom Jahre 1304 öffentlich für die bedrängten Franziskaner-Spiritualen in der Provence Partei ergriffen und die bei ihnen verbreitete „prophetische" Literatur: die Sibylla Erythrea und das Orakel Cyrills laut gepriesen.[4]) Arnold hat seine medizinische Kunst, aber auch seine „prophetischen" Überzeugungen mehreren Päpsten zur Verfügung gestellt; doch er hatte sich auch lebhaft über diese Päpste zu beklagen. Mit Bonifaz VIII. war er geradezu befreundet, sein Leibarzt und Schützling; aber nach seinem Tod hat er ihn seinem Nachfolger als warnendes Beispiel dargestellt: als einen, der die Stimme der Wahrheit — Arnolds Stimme! — nicht hörte, dem kirchlichen Verderb nicht steuerte, sondern den Ruhm der Welt suchte.[5]) Aber mit Benedikt XI. hatte er erst recht kein Glück; als er ihm in Perugia seine Reformschrift überreichte, ließ ihn der Papst gefangen setzen, und erst nach dessen Tod kam er wieder frei. Hätte dieser Arzt nicht Grund gehabt, eine solche „Prophetie" zu verbreiten, in der den Päpsten, die seiner mahnenden Stimme kein Ohr liehen, das Urteil gesprochen, von den Päpsten der Zukunft aber das Heil erwartet wurde? Jedoch wir wissen, daß Arnold anders reagierte. Gleich nach seiner Befreiung schrieb er einen Protest gegen seine Gefangennahme, aber nicht heftig und

[1]) s. P. Diepgen, Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe; Abhandl. zur mittl. und neueren Gesch. 9, 1909.

[2]) Seine theologische Schriftstellerei beginnt mit einem Kommentar über das in Joachitenkreisen beliebte Buch De semine scripturarum und mit einem Apokalypsen-Kommentar, der ganz mit joachimschen Gedanken und Methoden gearbeitet ist; s. H. Finke S. 210, CXIV und CXVIII; Diepgen S. 15f.

[3]) Das bezeugen einige z. T. nur noch dem Titel nach bekannten Schriften Arnolds, s. Diepgen S. 44 und 97ff.; Finke S. CCIf.; F. Tocco, Studii francescani, 1909, S. 233ff.; auch seine Teilnahme für die verfolgten Beginen im Rahonament bei Menendez-Pelayo, Hist. de los heterodoxos españoles 3 (2. Aufl. = Obras completas 8, 1918). Append. S. CIX.

[4]) s. H. Finke S. CLXXXVI ff.

[5]) s. ibid. S. CLXXXIII; Diepgen S. 36.

erzürnt, sondern in dem belehrenden, etwas aufdringlichen Ton eines Mannes, der es besser weiß und sich mißverstanden fühlt, der es aber nicht aufgibt, sein Werk in der gleichen Richtung fortzuführen. So ist er denn auch zu Benedikts Nachfolger wieder in nahe Beziehung getreten. Das hat ihn freilich nicht davor geschützt, daß er später verdächtigt wurde, bei der angeblichen Vergiftung Benedikts seine Hand im Spiele gehabt zu haben, in Gemeinschaft mit einem der extremen Franziskaner-Spiritualen Südfrankreichs: Bernhard Délicieux. Man hat neuerdings vermutet, daß bei diesem Attentatsversuch die Papstprophetien eine Rolle gespielt hätten; wäre das erweisbar, so würde sich der Verdacht verstärken, daß Arnold, mit dem während seines Aufenthalts in Perugia Délicieux nachweisbar in Verbindung stand, dort die Prophetien veröffentlicht haben könnte. Aber die Behauptung hält einer sorgfältigen Prüfung der Quellen nicht Stand[1]); und

[1]) Die Frage wurde aufgerollt bei dem Prozeß gegen Bernhard Délicieux 1319; vgl. die Akten bei St. Baluze, Vitae paparum Avenion., nouv. éd. G. Mollat 3, 1921, S. 279ff.; dazu B. Hauréau, Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise, 1877, S. 209f. und besonders M. Dmitrewski, Fr. Bernard Délicieux, im Arch. Francisc. Hist. 17, 1924, S. 331ff. Bernhard hatte, nachdem ihm Arnold über den schlechten Gesundheitszustand des Papstes berichtet hatte, aus einem seiner „libri nigromantici conjurationes et sacrificia demonum ac sortilegia continentes ad occidendum homines etiam absentes" die Überzeugung gewonnen, daß Benedikt noch vor Juli 1304 sterben werde; als diese „Prophetie" ungefähr eintraf, kombinierte man damit die Sendung eines etwas rätselhaften Pakets von Bernhard an Arnold, der in Perugia weilte, und verdächtigte die beiden, daß sie durch ein Attentat ihre Prophetie erfüllt hätten. Dmitrewski nimmt an, das von Bernhard konsultierte Buch seien die Papstprophetien; die hat allerdings Bernhard später nachweislich gekannt (s. u. S. 108); daß er 1319 in ihnen den bald bevorstehenden Tod Johanns XXII. prophezeit zu finden glaubte, beweist aber nicht, daß er früher auch die Gewißheit über das schnelle Ende Benedikts in demselben Buch gefunden hatte. Er hatte offenbar das Talent, in rätselhaften Büchern Aufschlüsse zu finden, die seinen kirchenpolitischen Wünschen entsprachen. In den Akten wird das mit dem angeblichen Attentat zusammenhängende Buch nicht mit den Papstprophetien identifiziert; es wird beschrieben (s. Dmitrewski a. a. O. S. 472): quidam liber, in quo erant multi characteres et multe rote et diverse scripture in suis circumferentiis; also eins der üblichen Zauberbücher, vgl. Dmitrewski S. 464 und AFH 18, 1925, S. 6 u. 29. Gerade unter Johann XXII. hat man überall solche Zauberei durch Bilderbeschwörung und Fernvergiftung gewittert, sogar der Papst selbst sah sich davon bedroht; vgl. L. Fumi in: Bolletino della R. Deputazione di Storia Patria per l'Umbria 3, 1897, S. 263ff. und 277ff.; Chartularium Universitatis Paris. ed. Denifle 2, 1891, S. 229; L. Duchesne, Liber pontificalis 2, 1892, S. 480; N. Valois in:

die Anklage auf Vergiftung des Papstes wurde ja auch wegen Mangels an Beweisen schließlich fallen gelassen. Somit ist es nicht möglich, Arnold von Villanova für die Papstprophetien verantwortlich zu machen. Er verstand übrigens fast gar nicht Griechisch[1]) und hatte wohl nie Beziehungen zum griechischen Osten, kommt also schon deshalb als Übersetzer kaum in Betracht. Auch in seinen späteren Schriften ist die Kenntnis der Papstprophetien nicht sicher festzustellen. Die Vorstellung vom künftigen Engelspapst, die in Arnolds Gedanken nach Benedikts Tod seine frühere Antichrist-Erwartung verdrängte, steht zwar wahrscheinlich mit den Papstprophetien in Zusammenhang, ist ihm aber vielleicht indirekt durch andere Prophetien vermittelt.

Im Frühling desselben Jahres 1304, noch bevor Benedikt nach Perugia übersiedelte, war ein anderer Vertreter der spiritualistisch-franziskanischen Ideen dort tätig gewesen: Ubertin von Casale. Sein Wirken hatte dann in kirchlichen Kreisen Verdacht erregt und ihm eine Vorladung an die Kurie nach Rom eingetragen; da sich aber die Bürger von Perugia beim Papst für ihn verwandten[2]), sah dieser von einem strengeren Vorgehen ab; Ubertin wurde nur durch seine Ordensoberen für einige Zeit in die Einsamkeit des Mont Alverno geschickt.[3]) Dort schrieb er im Sommer des folgenden Jahres sein großes Werk, den Arbor vitae crucifixae Jesu. In dessen 5. Buch ist bekanntlich die Stellung der Franziskaner-Spiritualen zu den letzten Päpsten in schärfsten Worten

Hist. litt. de la France 34, 1915, S. 408ff.; K. Eubel im Hist. Jahrb. 18, 1897, S. 608ff.; G. Biscaro in Arch. stor. Lombardo 5. ser. 47, 1920, S. 446ff.; über diesen Aberglauben im allgemeinen vgl. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, 1884, S. 261f., und L. Thorndike, Hist. of magic and experimental science, 1923, passim, s. Index s. v. wax images. — Gerade Arnold von Villanova hatte gegen die Zauberei und Dämonenbeschwörung, an deren Möglichkeit freilich auch er nicht zweifelte, früher eine Schrift verfaßt, ed. P. Diepgen im Arch. f. Kulturgesch. 9, 1911, S. 385ff., vgl. a. Arch. f. Gesch. d. Medizin 5, 1911, S. 90ff. — Zu den Gerüchten über Benedikts Vergiftung vgl. u. S. 112f.

[1]) s. H. Finke S. 193f.; A. Diepgen im Arch. f. Gesch. d. Medizin 3, 1909, S. 122.

[2]) Ihre Fürsprache begründeten die Peruginer damit, daß Ubertin „totam civitatem illorum illuminaverat et ad deum singulariter traxerat"; s. Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA. (= ALKG) 2, S. 132.

[3]) s. F. Callaey, Revue d'hist. eccles. 11, 1910, S. 484 und Étude sur Ubertin de Casale, Recueil de travaux de l'université de Louvain 28, 1911, S. 54f.

ausgesprochen: der *simplex Coelestinus* wurde von der *bestia maligna*, die ihm nachfolgte, betrogen; Bonifaz ist das apokalyptische Tier mit 7 Köpfen und 10 Hörnern (Apoc. 13, 1) und Benedikt, das Tier mit den zwei Hörnern (Apoc. 13, 11), ist wegen seiner *hypocritalis apparentia* nur noch schlimmer als der offenkundig böse Bonifaz.[1]) Diese kirchenpolitische Apokalypsen-Exegese Ubertins stimmt so gut mit der Tendenz der Papstprophetie überein, daß die Vermutung nahe liegt, er könnte in Perugia die Prophetie veröffentlicht haben und sei vielleicht eben deshalb an die Kurie zitiert worden. Aber auch diese Hypothese ist nicht beweisbar. Zunächst wäre es schwer verständlich, daß man dann die Papstprophetien in dem Arbor vitae nicht benutzt findet.[2]) Ferner verstand auch Ubertin kein Griechisch.[3]) Bei genauerem Zusehen wird aber auch seine Übereinstimmung mit der Tendenz der Prophetien problematisch. Als 1325 gegen ihn die Anklage auf Häresie erhoben wurde, warf man ihm unter anderem vor: *quod fuit defensor, sectator et fautor fratricellorum dicentium et tenentium, quod a tempore Coelestini papae non fuit in ecclesia papa verus.*[4]) Aber die Anklage stützte sich nicht auf Ubertins Schrift; vielmehr bemerkt sie, unter Clemens V. habe man davon noch nichts gewußt und deshalb Ubertin noch nicht bestraft. Galt den Zeitgenossen die Polemik Ubertins in seiner Apokalypsen-Exegese nicht als ein Protest gegen die Rechtmäßigkeit jener Päpste? Oder hatte man sein Werk vergessen? Oder stand er selbst etwa nicht mehr zu seinen früheren Behauptungen, die doch gewiß dem nahekommen, was man nunmehr als Fraticellen-Lehre bezeichnete? Jedenfalls hatte er selbst schon mehrere Jahre früher, als derartige Vorwürfe nicht ihm, sondern seinem großen Meister Petrus

[1]) Arbor vitae V 1 und 8; Callaey, Étude S. 125ff.; auch für Ubertin beginnt das Unheil im Orden mit der Regelerklärung Nicolaus' III., vgl. Arbor vitae V 3, zitiert von A. Heysse, Arch. Francisc. Hist. 10, 1917, S. 111.

[2]) Callaeys Angabe (Revue S. 492, Étude S. 67), daß Ubertin nach dem Nachweis von J. C. Huck auch den Liber de pontificibus benutzt habe, ist ein Irrtum; Huck (Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis, 1903) bespricht zwar die Papstprophetien, gibt aber keinen einzigen Beleg dafür, daß Ubertin sie gekannt habe.

[3]) Er mußte sich einmal in einer exegetischen Frage von zwei Leuten beraten lassen, die der griechischen Sprache kundig waren; vgl. das Zitat aus dem Arbor vitae bei E. Knoth, Ubertino von Casale, 1903, S. 40.

[4]) St. Baluze, Miscellanea 1, 1678, S. 305.

J. Olivi gemacht wurden, sich deutlich dazu geäußert. Die Kommunität des Franziskanerordens hatte 1311 eine Anklageschrift gegen den schon 1298 gestorbenen Spiritualenführer Olivi bei Clemens V. eingereicht, um dessen Geltung und Wirkung bei den Spiritualen und Beginen Südfrankreichs zu bekämpfen; darin war auch behauptet worden, Olivis Schriften hätten den Anstoß zu allerhand Ketzereien gegeben:

Et nonnulli etiam mares et mulieres de diversis collegiis illicitis dicte doctrine sectatores dixerunt et docuerunt, quod a felicis recordationis domino Nicolao papa III. angelus abstulerat auctoritatem pontificis propter suas iniquitates et tradiderat eam certis fratribus et sequacibus sequentibus spiritum paupertatis evangelii, et quod ex tunc nullus fuit papa in ecclesia de hiis qui creati sunt vel creantur per cardinales etc.[1])

Ubertin, der diese Anklageschrift ausführlich beantwortet hat, äußert sich zu diesem Punkt: er wisse gar nichts davon, daß diese Irrlehren im Orden aufgetaucht seien — ob er das ganz bona fide sagt, ist allerdings höchst zweifelhaft; gäbe es aber solche Ketzereien im Orden, dann sei die Partei Olivis und Ubertins ihr schärfster Gegner; und in Olivis Schriften stehe jedenfalls das Gegenteil.[2]) Daß er damit Recht hatte, können wir heute sogar besser beweisen, als Ubertin selbst; denn inzwischen ist ein Brief bekannt geworden, den Olivi im Jahre 1295 aus Narbonne an seinen Ordensbruder Konrad von Offida schrieb.[3]) In diesem Brief wendet sich Olivi gegen die extremen Brüder — also gegen eine Gruppe des Franziskanerordens, die noch radikaler war als die von Petrus J. Olivi vertretenen Spiritualen —, welche im Eifer für die reine Franziskusregel alle päpstlichen Regelerklärungen, besonders durch Gregor IX. und Nicolaus III. als irrig, als der Regel, der Absicht des heiligen Franz und dem Evangelium widerstreitend brandmarkten und die betreffenden Päpste sowie alle, die sich ihnen fügten, als Ketzer bezeichneten. Diese radikale Gruppe der Franziskaner, auf die Olivis Worte zugeschnitten sind und für die ihm später von der Kommunität die Verantwortung zugeschoben wurde, kennen wir sehr gut: es sind jene hartnäckigen Verfechter der strengen

[1]) ALKG 2, S. 371; vgl. a. R. Scholz in Hist. Vierteljahrsschr. 11, 1906, S. 502 Anm. 1.

[2]) ALKG 2, S. 411.

[3]) Ed. J. Jeiler im Hist. Jahrbuch 3, 1882, S. 656 und L. Oliger im Arch. Francisc. Hist. 11, 1918, S. 370.

Franziskanerregel und der Lehre vom Usus pauper, aus deren Reihen die Fraticellen des 14. Jahrhunderts hervorgehen; als deren Parteigänger Ubertin von Casale, wie wir sahen, 1325 verklagt wurde. Sie treten zuerst in der Zeit des Lyoner Konzils 1274 hervor — als Wortführer erscheinen neben anderen schon damals Petrus von Macerata, der sich später Fra Liberato, und Petrus von Fossombrone, der sich später Angelo Clareno nennt —, wo sie, in Opposition zur Majorität des Ordens, die Vereinbarkeit von Ordensbesitz mit der Franziskanerregel strikt ablehnten — weit rigoroser als die Spiritualen Olivis. Da sie sich dem Entscheid der Ordensleitung nicht fügten, wurden die Führer der Gruppe zeitweise gefangen gesetzt, später nach Armenien geschickt[1]), um ihren Glaubenseifer dem Missionswerk dienstbar zu machen. Als sie auch dort schikaniert wurden und nach Italien zurückkehrten, fanden sie die Lage durch die neue Papstwahl zu ihren Gunsten verändert. Cölestin V., der fromme Einsiedler auf dem Stuhle Petri, bewilligte im Herbst 1294 ihr Ansuchen, eine eigene Kommunität gründen zu dürfen, in der sie nicht mehr dem Franziskanerorden unterstehen, in Eremitorien leben wie die Cölestiner, aber streng nach der Regel des hl. Franz. Seither ist Cölestin der Idealpapst dieser Gruppe. Um so schlimmer war der Kontrast, als schon nach wenigen Monaten Cölestin — wie sie glaubten: gezwungen — abdankte und dem Manne Platz machte, der in allem sein Gegenteil war: Bonifaz VIII. Die „armen Cölestiner-Eremiten" wollten sich diesem Wechsel nicht aussetzen; wenigstens die Hauptglieder, darunter Fra Liberato und Angelo Clareno, verließen Italien und gingen nach dem Osten, zunächst auf eine Insel im Golf von Korinth, dann, auf Betreiben Bonifaz' von dort verjagt (1298), weiter östlich zu den Griechen in Thessalien. Als sie nach einigen Jahren auch dort nicht mehr geduldet werden, beschließen sie die Rückkehr. Nachdem man vergeblich Unterhändler an Bonifaz geschickt hatte, geht Fra Liberato selbst nach Italien, um der Treibjagd auf seine Genossen ein Ende zu machen. Inzwischen

[1]) 1289/90 unter dem reformfreundlicheren General Raymundus Gaufridi, s. ALKG 2, S. 306; die Hauptquellen dieser Vorgänge, die Schriften Angelo Clarenos, sind gedruckt und erörtert von Fr. Ehrle ALKG 1—3; dazu die Darstellung von F. Tocco, I Fraticelli o poveri Eremiti di Celestino; Studii Francescani, 1909, S. 239ff. u. René de Nantes, Histoire des Spirituels, 1909, S. 345ff.

war aber Bonifaz gestorben, und so wandte sich Fra Liberato nach Perugia an den Hof Benedikts XI. Dort muß er Ende Juni oder Anfang Juli eingetroffen sein; denn noch ehe er Gelegenheit hatte, dem Papst seine Sache vorzutragen, ist dieser gestorben (7. Juli 1304).[1])

Diese Tatsachen mußten erzählt werden, um — so weit in solchen Fragen ein Indizienbeweis führen kann — die Behauptung zu begründen, daß Fra Liberato, als er 1304 von Thessalien nach Perugia kam, die lateinische Bearbeitung der Leo-Orakel mitbrachte. Daß er Griechisch konnte, ist nach einer siebenjährigen Tätigkeit im griechischen Sprachgebiet selbstverständlich.[2]) Daß es in die Anschauungen dieser franziskanischen Gruppe paßte, die Leo-Orakel zu „Prophetien" gegen die Päpste seit Nicolaus III. umzuarbeiten, das ergibt sich aus ihren Schicksalen fast von selbst. In den an Johann XXII. gerichteten Verteidigungsschriften Angelo Clarenos, der Epistola excusatoria und der Historia septem tribulationum, ist zwar die oppositionelle Haltung der Gruppe gegen die früheren Päpste möglichst vertuscht; Angelo bezeichnet die Gerüchte darüber, daß die Fraticellen bei ihrer Tätigkeit im Osten die Rechtmäßigkeit Bonifaz' und die Autorität der von ihm geleiteten Kirche angefochten hätten, als böswillige Verleumdung. Aber diese Zweckdarstellung Angelos ist nicht beweiskräftig gegen die zahlreichen anderen Zeugen.[3]) Freilich blieb diesen Fraticellen bei ihrer völligen Machtlosigkeit nichts übrig

[1]) So erzählt Angelo in der Epistola excusatoria, ALKG 1, S. 530. Angelo war im Osten zurückgeblieben und kam erst ein Jahr später nach; auch er ging kurz nach seiner Rückkehr nach Perugia, wo er im Sommer 1305 eine Zusammenkunft mit dem Kardinal Napoleon Orsini hatte, s. Ehrle ALKG 1, S. 519.

[2]) Für die griechischen Kenntnisse seines Genossen Angelo Clareno haben wir überdies positive Zeugnisse — auch ohne an das Wunder zu glauben, dem er diese Kenntnisse verdankt haben soll, vgl. Tocco, Studii Francescani S. 293 — denn von ihm sind noch Übersetzungen aus dem Griechischen erhalten, andere sicher bezeugt, s. Tocco S. 283f.; Ehrle ALKG 1, S. 518; L. Oliger, Expositio Regulae fratrum minorum auctore Angelo Clareno, 1912, S. XXXIV ff.

[3]) René de Nantes O. F. M. in: Études Franciscaines 21, 1909, S. 248ff. und Histoire des Spirituels, 1909, S. 416 versucht zu beweisen, daß auch diese extreme Gruppe unter Fra Liberato und Angelo Clareno nicht vor Johann XXII. in Opposition gegen die Päpste getreten sei, weder die Wahl Bonifaz' VIII. noch die Autorität irgendeines Papstes angefochten habe. Aber da er seine Argumente nur aus den Rechtfertigungsschriften Angelos nimmt, scheint mir seine These nicht bewiesen.

als immer wieder zu versuchen, unter Anerkennung der päpstlichen Autorität ihre Situation erträglich zu machen. Aber diese taktischen Konzessionen verbargen den Zeitgenossen nicht die grundsätzlich ablehnende Haltung der Fraticellen gegenüber den Päpsten seit dem Regelerklärer Nicolaus III. Olivi hatte deshalb vor ihnen gewarnt; auch bei ihrer Tätigkeit im Osten konnten sie ihre kirchenpolitische Meinung offenbar nicht für sich behalten[1]) und wurden wohl eben deshalb nirgends lange geduldet; die Kommunität bezog sich 1311 auf diese antipapale Häresie der Fraticellen[2]) und legte sie den Schriften Petrus J. Olivis zur Last; Ubertin wurde 1325 der Begünstigung jener Fraticellenlehre bezichtigt; und die späteren italienischen Fraticellen sind geradezu durch eine solche Nichtanerkennung der päpstlichen Rechtmäßigkeit und Autorität, später besonders Johanns XXII. und seiner Nachfolger, gekennzeichnet.[3]) Man weiß auch, wie sich mit dieser Opposition bei den Fraticellen des 14. Jahrhunderts der Glaube an eine bessere Zukunft unter einem Engelspapst verbindet.[4]) Diese inneren und

[1]) Vgl. die Erzählung Ubertins im Arbor Vitae V, 8 bei E. Knoth, Ubertino von Casale S. 8f. und L. Oliger, Expositio regulae fr. min. auct. Angelo Clareno, 1912, S. XXXVIIIf.

[2]) Daß in der oben zitierten Stelle aus der Anklageschrift von 1311 die Anhänger Fra Liberatos und Angelo Clarenos gemeint sind, bezeugt der Chronist Paulinus von Venedig O. F. M., der als Lehre dieser Fraticellen anführt: quod angelus abstulit a Nicolao III. papatus auctoritatem et ab illo tempore nullus fuit summus pontifex in ecclesia nec verus prelatus vel sacerdos nisi inter eos solum; gedruckt als Chronica Jordani bei Muratori, Antiquitates 4, S. 1020f., G. Gulobovich, Biblioteca bio-bibliogr. della terra santa 2, 1913, S. 80 u. 96; vgl. L. Oliger, Expositio regulae, S. LXVIf.

[3]) Dabei verschob sich ihre Position in seltsamer Weise: unter Nicolaus III. hatte die radikale Gruppe gegen dessen Bulle Exiit qui seminat opponiert, in der Ordenseigentum in commune erlaubt, der usus pauper aber empfohlen wurde; seit Johann XXII. aber spielen sie gerade diese Bulle gegen Johanns Bulle Quia inter nonnullos aus, die damit angeblich im Widerspruch stand, weil sie den usus pauper und die Lehre von der Armut Christi, die jene Bulle empfahl, als ketzerisch hinstellte.

[4]) Eines der ältesten Zeugnisse für diesen Fraticellen-Glauben an den papa angelico ist der bisher verschollene, in der bekannten Prophetiensammlung des sog. Thelesphorus von Cosenza als Werk Joachims von Floris zitierte „Liber de Flore", den ich in einer Handschrift in Arras fand. Er ist, wie ich nächstens ausführlicher darlegen werde, in denselben Kreisen und zur selben Zeit entstanden, wie — wenn die vorausgehende Beweisführung richtig ist — die Übertragung der Papstprophetien. Daß diese in dem Liber de Flore, vielmehr in einem kurz danach entstandenen Kommentar dazu, zitiert werden (s. u. S. 107 f.), ist ein weiterer wichtiger Beleg für unsere These.

äußeren Argumente, denen keinerlei Einwände gegenüberstehen[1]), machen es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß Fra Liberato die von ihm oder seinen Freunden bearbeiteten Leo-Orakel 1304 mit nach Perugia brachte und dort veröffentlichte.[2])

Mit diesen Feststellungen steht nun auch die handschriftliche Überlieferung der Papstprophetien im Einklang: wir kennen eine Anzahl von Handschriften, die nur diesen (zweiten) Teil der Prophetien (V. 16—30) enthalten, also die lateinische Fassung der Leo-Orakel.

Wahrscheinlich die älteste Spur der handschriftlichen Überlieferung enthält der Cod. Vat. lat. 3822, der fast lauter pseudo-joachimsche und prophetische Schriften des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts vereinigt, deren Leser damals vor allem unter den extremen Franziskanern zu suchen sind; auch das wertlose, sparsame, sogar armselige Aussehen der Handschrift läßt die Schreiber und Leser in diesen Armutskreisen vermuten. Darin steht fol. 6^{r} unter dem Titel: *Principium malorum secundum Merlinum* der Text einiger Papstvaticinien (V. 16—22): der erste Teil der Leo-Orakel samt dem zugefügten Anfangsorakel: *Genus nequam* etc.[3]) Die zu-

[1]) Daß der Kardinal Napoleon Orsini der Protektor der Cölestiner-Eremiten war (ALKG 1, S. 526) und mit ihnen im besten Einvernehmen stand; daß Angelo Clareno nach seiner Rückkehr aus dem Osten im Sommer 1305 von dem Kardinal aufgefordert wurde, ihn nach Avignon zu begleiten (ALKG 1, S. 520 u. 531); daß Angelo ihn später zugleich mit Peter Colonna dem Gebet der Brüder empfahl, weil diese beiden „multum cordialiter favent vie dei" (ALKG 1, S. 545): alles das ist kein Grund, bei den Genossen Angelos nicht den Verfasser des Anfangs dieser Prophetien zu suchen (Genus nequam ursa catulos pascens etc.), in dem das Geschlecht der Orsini als „nichtswürdig" bezeichnet ist. Denn Napoleon stand wohl schon, als er unter Nicolaus IV. Kardinal wurde, in seiner politischen und religiösen Gesinnung nicht ganz auf der Seite seiner Familie, sondern neigte zu den ihm verschwägerten Colonna, den Spiritualen-Freunden; vgl. L. Mohler, Die Kardinäle Jacob und Peter Colonna S. 15f. Vollends seit 1302 schloß er sich, im Gegensatz zum Haus der Orsini, ganz der Partei der Bonifaz-Gegner an; vgl. A. Huyskens, Der Kardinal Napoleon Orsini, Diss. München 1902, S. 49ff. und C. A. Willemsen, Kardinal Napoleon Orsini; Hist. Studien 127, 1927, S. 140ff.

[2]) Wahrscheinlich war Ende Juni 1304 auch Dante in Perugia, vgl. H. Wenck in Hist. Zeitschr. 94, 1905, S. 63 und zustimmend R. Holtzmann in Mitteil. d. österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 26, 1906, S. 497 und P. Fedele im Bollett. dell' Istit. stor. ital. 41, 1921, S. 211. Er könnte also möglicherweise dieProphetien gleich bei ihrem Erscheinen kennengelernt haben.

[3]) Schon Fr. Kampers, Kaiserprophetien S. 243 gab an, daß hier die Prophetien zu finden seien. O. Holder-Egger, der die ganze Handschrift im N. A. 33, 1908, S. 97ff. sehr ausführlich beschrieben hat, tut die Angabe Kampers' damit ab, sie müsse „auf Konfusion beruhen"; die Konfusion ist aber diesmal auf seiner Seite.

gehörigen Bilder fehlen, sind aber (außer dem ersten) in kurzen Randglossen beschrieben.[1]) Papstnamen sind nicht beigeschrieben. Auffällig ist, daß noch nicht die vollständigen Devisen der lateinischen Fassung wiedergegeben sind, sondern nur die Übersetzung der Titelworte der Leo-Orakel: sanguis, penitencia, confusio etc. Damit steht also diese fragmentarische Handschrift der Prophetien dem griechischen Original noch nahe; man kann sie fast als eine Konzeptaufzeichnung der lateinischen Fassung der Leo-Orakel noch im Stadium ihrer Umformung bezeichnen; und der ganze Kodex mit seiner Spiritualistenlektüre macht den Eindruck eines Handexemplars extremer Franziskaner, vielleicht also der Gruppe Liberatos.

Die nächstverwandte Handschrift ist ein Pergamentheft von 8 Blättern der Bibl. Riccardiana in Florenz, Nr. 1222[2]), in dem ohne Titel und Autor die 15 Vaticinien stehen, auf jeder Seite ein Bild mit Text, beginnend mit Genus nequam. Die Devisen fehlen vollständig. Die Bilder sind in rot, grün und blau sehr kunstlos, aber mit einem gewissen byzantinischen Charakter gemalt; sie weichen z. T. von den Bildern späterer Handschriften und Drucke stark ab und stehen in manchem den Bildern der Leo-Orakel noch näher. Wichtig ist, daß hier die Vaticinien mit Papstnamen benannt sind, in roter Schrift, aber von derselben Hand, die den Text schrieb; zum Teil ist diese Benennung später ausradiert, aber glücklicherweise sehr unvollkommen.[3]) Da die Benennung bis Benedikt XI. reicht, so ist es wahrscheinlich, daß die Handschrift vor der Wahl Clemens' V. geschrieben ist — sonst wäre vermutlich auch dieser benannt.

Zwei weitere Handschriften der Prophetien in derselben Form kann ich nur nach der Angabe der Kataloge beschreiben. Die eine ist ein Sammelband in quarto der Bodleiana, auf Pergament am (Ende des 13. oder) Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben.[4]) Auf fol. 140^r—147^r stehen, an-

[1]) Z. B. zum zweiten Vaticinium: Hic fiat ymago unius diaconi cum cruce in manu, cum birotro(?) in capite; in alio latere serpens cum duobus corvis qui eruunt serpenti oculos (birotum oder birotrum wohl für die Tiara mit zwei Kronreifen).

[2]) Vgl. G. Morpurgo, I mscr. della R. Bibl. Riccard. di Firenze 1, 1893, S. 293; die Handschrift hat keinerlei Merkmale über Provenienz oder Besitzer, zumal der Einband neu ist. Die Schrift paßt in den Anfang des 14. Jahrhunderts. Die letzte Seite ist leer. Das vierte und fünfte Bild (V. 19 und 20) zeigt unsere Abbildung Tafel 1.

[3]) Die Benennung ist folgende (was in Klammern steht, ist radiert, aber lesbar): 1. papa Nicolaus; 2. papa Martinus; 3. papa (Honorius); 4. papa (Nicolaus de Asculi); 5. papa Celestinus; 6. (papa Bonifacius); 7. papa (Benedictus); 8.—10. nicht benannt; 11. papa nudus; 12. papa cum ovibus ante et cum metria in manu; 13. papa coronatus ab angelo; 14. papa cum duobus angelis; 15. papa cum libro in manu et cum metria. — Später hat ein Interessent andere Namen an Stelle der ursprünglichen gesetzt, beginnend mit Bonifaz IX. und bis Innozenz VIII. reichend, die zwei letzten unbezeichnet; das entspricht der Benennung in der späteren Anordnung der 30 Papstprophetien; hier ist es ohne Bedeutung.

[4]) S. Catalogue of the printed books and mss. bequeated by Fr. Douce to the Bodleian library, Oxford 1840. Abteil. Mss. S. 11 Nr. 38.

scheinend anonym, 14 Vaticinia de pontificibus romanis (V. 16—19 und 21—30); es fehlt von den Leo-Orakeln das fünfte (V. 20), Cölestin betreffende. Ob die Vaticinien mit Papstnamen benannt sind, ist aus dem Katalog nicht zu ersehen. — Die andere Handschrift ist im Corpus Christi College in Cambridge Nr. 404, einer Sammlung prophetischer Traktate[1]), darunter fol. 88r—95r, früher als das übrige geschrieben (Anfang 14. Jahrhunderts und wahrscheinlich in England) unsere Fassung der Papstprophetien mit dem Titel: Incipiunt prophecie Joachim abbatis de papis. Die einzelnen Vaticinien sind benannt von Nicolaus III. an; wie weit aber diese Benennung durchgeführt ist, läßt sich aus James' Beschreibung leider nicht ersehen. Das fünfte Bild fehlt anscheinend; dafür sind aus dem letzten Bild zwei geworden: auf dem einen nur der Papst, auf dem anderen ein braunes Tier (ein „Bisam"). Wie nahe die Bilder noch denen der Leo-Orakel stehen, zeigt z. B. das zehnte: ein großer Stuhl und links unten eine Hand.[2])

Höchst interessant ist eine weitere, wohl etwas spätere Handschrift der Prophetien im Vatikan, Cod. lat. 3819. Sie ist nach 1316, wahrscheinlich vor 1334, sicher vor 1369 geschrieben.[3]) Nach dem Inhalt würde man Schreiber und Besitzer der Handschrift wohl unter den Franziskanerspiritualen suchen; aber der reiche Charakter des schönen, mit Miniaturen geschmückten Pergamentbandes kontrastiert zu sehr mit dem gewöhnlichen Aussehen der Handschriften dieser Armutseiferer; eher kommt ein hochgestellter Gesinnungsgenosse dieser Bewegung als Eigentümer in Betracht, vielleicht sogar in kurialen Kreisen, da das Buch bald danach in der Bibliothek Urbans V. zu finden ist.[4]) Auf fol. 147r beginnen die anonymen Prophetien mit dem Rubrum: *Incipit principium malorum, ypocrisia habundatur. Sevus* (für: Genus) *nequam* etc. Die linke Spalte jeder Seite[5]) füllt der fortlaufende Text, von den rot geschriebenen Devisen unterbrochen. Auf der rechten Spalte sind die zugehörigen Bilder in quadratischem Rahmen gemalt, immer drei oder vier untereinander, von einer gemeinsamen Rahmenleiste umschlossen; sie stehen inhaltlich schon der späteren Form näher als die des Cod. Riccard.; die Bilder sind ungewöhnlich anmutig, schlicht gezeichnet, lebendig ko-

[1]) Sibyllen, Methodius, Hildegard, Cyrill, Semen scripturarum etc.; vgl. die genaue Beschreibung bei M. R. James, A descriptive catalogue of the mss. in the library of C. C. C. Cambridge 2, 1912, S. 269ff.

[2]) Dieselbe Handschrift enthält fol. 41r auch ein Fragment des anderen Teils der Prophetien, V. 11—13, das aber zweifellos später geschrieben ist und nicht ursprünglich zu fol. 88ff. gehört.

[3]) Vgl. meine Angaben über den Apokalypsenkommentar des Minoriten Alexander im Zentralblatt f. Bibliothekswesen 45, 1928; die Handschrift enthält außerdem De semine scripturarum, das Orakel Cyrills, den illustrierten Apokalypsenkommentar des norddeutschen Minoriten Alexander, aber unter dem Namen Joachims von Floris, die pseudo-joachimsche Schrift De provincialibus presagiis und die Kommentare des Hieronymus zu Mattheus und Marcus.

[4]) S. deren Katalog von 1369 bei Fr. Ehrle, Hist. Bibliothecae Pontif. Roman, 1 S. 344, Nr. 745.

[5]) S. Abbildung Tafel 2, die das 3.—5. Bild (V. 18—20) wiedergibt.

loriert und gerade wegen des kleinen Formats äußerst reizend. Das letzte Bild ist (wie in der Cambridger Handschrift) in zwei zerlegt; auf dem letzten Bild ist nur ein langhaarig-vierfüßiges Tier mit gekröntem Menschenkopf. Der Text ist identisch mit allen anderen, nur sehr fehlerhaft. Am Schluß ist noch ein predigthaftes Stück angefügt: *scitote karissimi fratres, quoniam exibunt gentes incluse de petra reclusa* etc. Darauf folgt in gleicher Schrift eine Liste der Päpste von 1. *Nicolaus III. qui fuit dominus Johannes Gaietanus* bis 9. *Johannes XXII. qui fuit episcopus Cartusiensis* (nur bei 7. *Benedictus XI. qui fuit* . . . ist eine Lücke). Auf diese Päpste werden also die ersten neun Vaticinien bezogen, und eben daraus darf man schließen, daß wahrscheinlich unter Johann XXII. die Handschrift geschrieben wurde. — Fol. 149^{d}—150^{c} folgt noch ein sehr merkwürdiges Stück: eine „Deutung" der ersten sechs Vaticinien[1]), aber nicht auf sechs Päpste, sondern auf Nicolaus III. und seine „Nepoten": die Kardinäle Matteo Rosso Orsini, Jacob Savelli (Honorius IV.), Latino Frangipani, Giordano Orsini und Jacob Colonna. Die Deutungen sind scharf polemisch; nur der letzte, Jacob Colonna, wird anders beurteilt als die übrigen: *ipse se incidet a via aliorum et discordabit ab aliis urse filiis . . . Iste solus ex quinque erit amicus ad amicos ecclesie etc.* Dabei wird der Tod Bonifaz' und die Freundschaft des Colonna mit dem König von Frankreich erwähnt; aus dieser Deutung spricht so klar das Interesse der Colonna-Partei, daß man vielleicht unter den Colonna den früheren Besitzer der Handschrift vermuten darf. Wie stark diese nicht nur politisch, sondern auch religiös mit den Franziskanerspiritualen verbunden sind, ist ja bekannt genug[2]); hier zeigt sich offenbar ihr Interesse auch für die spiritualistische Weissagungsliteratur.

Bei dieser Gelegenheit sei ein alter Irrtum berichtigt, wobei zugleich die Wandlung der Bilder am Beispiel desjenigen gezeigt wird, das sich am meisten verändert hat. Das vierte Bild der Leo-Orakel stellt nur einen Kopf mit Kopfbinde dar. Vielleicht unter Einwirkung des achten Bildes, auf dem neben einer Stadt ein Kopf in einem Kelch liegt, ist daraus in der Handschrift der Riccardiana folgendes Bild geworden[3]): ein bärtiger Mann mit bloßem Kopf sieht aus einem großen Kelch hervor, von dessen Rand aus über den Kopf des Mannes ein Etwas gekrümmt ist, das ungefähr wie eine Gurke aussieht — man mag es bei gutem Willen für eine gekrümmte Säule halten — das ist alles. In Vat. lat. 3822 ist dieses Bild nicht beschrieben. In Vat. lat. 3819[4]) ist schon viel mehr auf dem Bild: in der Mitte ein nackter, tonsurierter Mann in dem Kelch, auf beiden Seiten daneben je eine Säule; auf der rechten Säule eine Hand, die einen großen Fisch so schwingt, daß er mit dem Schwanz den Mann im Kelch berührt, mit dem Maul nach dem König schnappt, dessen Büste auf der anderen Säule steht. Noch etwas

[1]) Dieser Deutung liegt ein Text der Vaticinien zugrunde, der mit dem voranstehenden nicht identisch ist, sondern vielfach korrekter, in dem auch (wie Vat. lat. 3822) statt der Devisen nur die lateinischen Titelworte standen.

[2]) Vgl. L. Oliger im Arch. Francisc. Hist. 17, 1924, S. 331ff.; L. Mohler, Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna, 1914, S. 202ff.

[3]) S. Tafel 1. [4]) S. Tafel 2.

anders beschreibt Pipin das Bild: *pontifex est inclusus columnae ita ut nonnisi caput appareat mithratum, et ante se alias duas habet columnas, in quorum una est caput avis rostro sustinens nidum, in quo est caput senis clerici.* Später, auf den Holzschnitten der Drucke, sind drei gleiche Säulen zu sehen, darauf in der Mitte eine Mönchs-, links eine Königsbüste, rechts eine Hand mit Füllhorn.[1]) Warum das griechische Bild in so starker Weise verändert wurde, läßt sich wenigstens in der Hauptsache verstehen: das Vaticinium sollte auf Nicolaus IV. zutreffen; die Säulen, die allmählich in das Bild hineinkomponiert wurden — das sprechende Wappen der Familie Colonna! — sollten also offenbar die Bedeutung dieser Familie während des Pontifikats Nicolaus' IV. versinnbildlichen. In diesem Sinn hat F. Gregorovius[2]) nach der Beschreibung Pipinis das Bild verwendet: es sei eine Satire auf den Papst, der, von den beiden Colonna-Kardinälen flankiert, sich ganz in die Gewalt dieses Hauses begeben habe. Alle neueren Darsteller der Geschichte Nicolaus' IV. und der Colonna haben das ungeprüft wiederholt.[3]) Nach unseren Feststellungen ist das Bild weder zeitgenössisch noch colonnafeindlich; ganz entschiedene Freunde der Colonna haben nach 1304 das Bild so bearbeitet, und wenn es tatsächlich auf die Bedeutung der Colonna unter Nicolaus IV. hinweist, so eben nicht als „Satire", sondern als Erinnerung der spiritualen Colonna-Freunde an die Glanzzeit der Macht dieses Hauses unter jenem Pontifikat eines Franziskaners.[4])

Außer diesen Handschriften[5]) haben wir auch einige Erwähnungen der latinisierten Leo-Orakel in der Literatur des 14. Jahr-

[1]) Das Bild aus dem Druck Venedig 1515 abgebildet bei A. Warburg, Sitz.-Ber. Heidelberg 1919, 26, S. 49.

[2]) Geschichte der Stadt Rom 5, S. 492.

[3]) O. Schiff, Studien zur Gesch. Papst Nikolaus' IV., 1897, S. 12; „ein Spottbild in einer gegen den Papst gerichteten Schrift"; A. Huyskens, Kardinal Napoleon Orsini S. 25: „eine Satire gegen die maßlose Colonnaherrschaft"; R. Neumann, Die Colonna und ihre Politik, Diss. Berlin 1914, S. 14: „ein Erzeugnis des römischen Witzes"; L. Mohler, Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna S. 18f.: „ein Dokument, das die colonnafeindliche Stimmung wiedergibt, die in gewissen Kreisen zur Zeit Nicolaus' IV. herrschte"; s. a. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. S. 112f.

[4]) Damit ist auch Warburgs Vermutung hinfällig, das Bild mit den drei Säulen möchte letztlich als Jupiter-Sol-Saturn zu verstehen sein; Sitz.-Ber. Heidelberg 1919, 26, S. 49. Anm. 92.

[5]) Einige weitere Handschriften derselben Gruppe seien kurz erwähnt. In einem Pariser Druck des 16. Jahrhunderts, dem sog. Mirabilis Liber fol. 48 ff. ist die anonyme Prophetie „Incipit principium malorum" ohne Nennung von Papstnamen nach einer Handschrift in St. Victor in Paris („anno M vel circiter conscriptum"!) abgedruckt; in der Bibl. Nationale, fonds St. Victor konnte ich nichts finden. — Bedauerlicher scheint der Verlust einer anderen Handschrift, von der Paschalinus Regiselmus in seiner Edition von 1589 mitteilt, ein berühmter Astronom, Joh. Anton Maginus in Padua, habe sie ihm gezeigt. Sie war damals schon stark beschädigt, stammte vermutlich aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts („ab hinc trecentis ante

hunderts zu verzeichnen. Allerdings sind die polemischen Schriften der Franziskaner-Spiritualen, in denen wir zuerst ihre Spuren finden, noch so ziemlich unbekannt; nur aus der Kompilation des Telesphorus weiß man bisher von ihrer Existenz.[1]) Ob im Urtext des Liber de Flore, der in Spiritualenkreisen anscheinend in dem Vakanzjahr zwischen Benedikt XI. und Clemes V. verfaßt wurde, die Papstprophetien schon verwendet sind, ist nicht ganz eindeutig festzustellen; ich werde bei der Erörterung dieser Schrift nächstens auf die Frage zurückkommen. In dem bisher verschollenen Buch „Horoscopus", angeblich von einem Dandalus von Lerida aus dem Hebräischen übersetzt, das den Liber de Flore schon zitiert, aber auch noch vor der Wahl Clemens' V. geschrieben zu sein scheint[2]), ist nicht nur am Anfang unter den Quellen die *Revelatio de cursu ecclesie per figuras pontificum romanorum a Nicolao III. usque ad extremum pontificem* genannt — und zwar als Werk eines Rabanus in Anglia sive Anglicus, sondern das ganze Buch scheint eine astrologische Paraphrase dieser Papstprophetien zu sein. Weiter sind in einer unter Clemens V. geschriebenen Erklärung zum Liber de Flore, die auch den Horoscopus mehrfach

annis — ut in eo adnotatum scriptoris manu videre licet — exscriptum"), nach einigen Anzeichen aus der Zeit Clemens' V., und enthielt (wohl anonym) nur zehn Vaticinien. Aus Regiselms Beschreibung ist zu ersehen, daß sie in Text und Bildern sehr stark von den uns bekannten Handschriften abwichen, ja es scheint, daß es eine Bearbeitung von einem anderen Parteistandpunkt aus war (so steht z. B. im Text zu V. 23 der Satz: ordines mendicantium et alie secte plures annihilabuntur!); die fragmentarischen Angaben Regiselms gestatten leider keine genauere Einsicht. — Ohne weitere Bedeutung ist die Wiedergabe der anonymen Prophetie „Incipit principium malorum" mit Federzeichnungen, ohne Papstnamen in einer Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts in der Stadt-Bibl. Tours Nr. 520 fol. 222^{r}—225^{v} (s. Catal. gén. des mss. Départ. 37, 1 S. 433). — Nur die Bilder mit ausgespartem Platz für den Text finden sich in einer Pergamenthandschrift des 15. Jahrhunderts in der Stadt-Bibl. Châlons-s.-M. Nr. 68 fol. 62^{r} bis 63^{v}. Hier tragen sie — vielleicht später geschrieben — die Überschrift: Prophetie Anselmi episcopi Marsicani sibi a deo revelate anno MCCCLXXVIII (statt 1278!), und es gehen auch die anderen 15 Vaticinien voraus; in den Vorlagen waren aber anscheinend die beiden Teile noch getrennt, und auch der Charakter der Bilder steht dem der alten Handschriften noch nahe. Vgl. Catal. gén. des mss. 3, S. 28.

[1]) Was Fr. Kampers, Kaiserprophetien und Kaisersagen, 1895, S. 235ff. über diese Quellen des Telesphorus zu sagen weiß, ist sehr ungenügend und voller Irrtümer.

[2]) Zwei späte Handschriften des Horoscopus aus dem 17. Jahrhundert finden sich in der Bibl. Vallicelliana, Cod. J 32 und J 33.

zitiert, gleichfalls die *prophetie pontificum romanorum, ... que Rabano attribuuntur* erwähnt.[1]) Bei den Fraticellen des 14. Jahrhunderts gilt dann meist dieser Rabanus als Verfasser der Papstprophetien; wer damit gemeint ist, weiß ich nicht zu sagen.[2]) Das nächste Zeugnis ist dann die Chronik des Francesco Pipini, der Joachim als Verfasser nennen hörte. Weiter hat Bernhard Délicieux 1319, als er gefangen von Avignon nach Toulouse geführt wurde, zu seinen Begleitern über diese Prophetie gesprochen, die er „papalarius" nannte und für ein Werk Joachims hielt. Er hatte in ihm die Gewißheit gefunden, daß Johann XXII. noch im selben Jahr sterben werde, daß der folgende Papst Bonagrazia (Titelwort von V. 24!) heißen, den Dominikanerorden unterdrücken und der Christenheit noch andere Wohltaten erweisen werde.[3]) — Um 1356 wird in dem englisch geschriebenen Traktat „The last age of the church"[4]) ein Buch Joachims „of the sayings of popes" genannt — wahrscheinlich unsere Prophetien. Einige Dante-Kommentatoren — sofern sie wirklich vor 1378 schrieben — bezeugen die Kenntnis der Papstprophetien in dieser Form bei den Anmerkungen zu Paradies XII, 140; so sagt Benvenuto Rambaldi von Imola über Joachim: *multa siquidem prophetasse vera videtur in libro, quem dicitur fecisse de pontificibus, in quo effigiavit mirabiliter unumquemque in diversa forma et*

[1]) Handschrift 138 der Stadt-Bibl. Arras fol. 98r.

[2]) Kl. Löffler, Der Engelspapst im Glauben und in der Prophetie des MA. (Deutsche Rundschau 190, 1922, S. 66, auch: Festschrift des Gymnasiums in Heiligenstadt 1925, S. 29) glaubt, es liege eine Verwechslung des Erzbischofs Rabanus von Mainz mit dem bekannten Weltende- und Antichrist-Prediger Adso vor; aber erst in der Schrift Onus ecclesie des Bischofs Berthold Pürstinger (1524) ist der fragliche Prophet Rabanus zum Erzbischof von Mainz avanciert; früher war er, wie wir sahen, ein Engländer, und eine Verwechslung mit Adso kommt dabei gar nicht in Frage.

[3]) S. Dmitrewski in: Arch. Francisc. Hist. 17, 1924, S. 332f. Auf dem Bild Johanns XXII. waren nach der Aussage eines Zeugen zwei abgeschnittene Hände zu sehen — zweifellos V. 25; in dem Exemplar Bernhards waren also V. 24 und 25 umgestellt, wie auch in mehreren erhaltenen Handschriften der folgenden Zeit. Daß man unter Johann XXII. diese Änderung vornahm, ist leicht verständlich; die Prophetien paßten dann etwas besser; im Text von V. 25 ist mehrmals der Name Johannes genannt. — Auch das ein Beleg, daß Bernhard die Prophetien nicht eher kannte, vgl. o. S. 95.

[4]) Früher irrtümlich als Frühwerk Wiclifs bezeichnet; ed. J. H. Todd, Dublin 1840, S. XXIV.

figura[1]), und ähnlich macht eine Handschrift der Chiose sopra Dante[2]) die Bemerkung über Joachim: *e fra le sue mirabili cose fece un libro dov' egli desegno tutti i papi che doveano e debbono venire etc.* Weiter zeigt die Polemik des Giovanni dalle Celle gegen die Fraticellen, daß diese ihre Erwartung eines papa angelico auf die Papstprophetien stützten, die auch ihnen als Werk eines Rabanus galten: *alegate ancora Rabano, el quale figurò ancora questo papa santo incoronato dagli angioli e dice ch'arà nome Jo. cioè secondo che voi sponete: Giovanni;* mit ihm soll nach der Meinung dieser Fraticellen die johanneische Kirche an die Stelle der Kirche Petri treten. Also ganz im Geiste joachimscher Prophetie werden hier die Orakel ausgenützt.[3])

Am wirksamsten aber sind sie etwa gleichzeitig (1386) in dem Werk des sogenannten Telesphorus von Cosenza über Ursachen, Verlauf und Ende des Schismas verwendet.[4]) Unter der prophetischen Literatur, die er für sein Machwerk benutzt hat, zählt er auch auf: *parvum librum intitulatum Revelatio Rabani de summis pontificibus, qui incipit: Genus nequam*[5])— also ohne allen Zweifel die Papstprophetien in der bisher besprochenen Fassung. Er hat auch dieses Rabanbüchlein, wie alle seine Quellen, ausgiebig zitiert[6]), aber nur einen Teil, nämlich die letzten fünf Vaticinien; also gerade den im griechischen Original wirklich „prophetischen"

[1]) Comentum super Dantis Comoediam ed. J. Ph. Lacaita, 1887, V, S. 90 mit dem Zusatz: ut saepe notavi, also wohl in früheren Teilen schon erwähnt?

[2]) = falso Boccaccio ed. Vernon, 1846, S. 868, Zusatz der Handschrift Magliab.

[3]) s. F. Tocco, Studii francescani, 1909, S. 453.

[4]) Über dieses Werk, seine nationalfranzösische Tendenz, seine außerordentlich große handschriftliche Verbreitung vgl. L. Pastor, Geschichte der Päpste I, S. 160f. und Fr. Kampers, Kaiserprophetien, S. 235ff. Der Autor ist vermutlich pseudonym: er nannte sich nach dem angeblichen Boten des Cyrill an Joachim, s. Piurs Ausgabe des Cyrill-Orakels S. 246 und wollte aus der Heimat Joachims stammen; wer er wirklich war, ist bisher nicht festgestellt.

[5]) Zitiert nach Cod. Reg. lat. 580 fol. 19^a und Cod. Chigi A VII 220 fol. 17^r; in den Telesphorus-Drucken ist die Stelle verdorben, so daß es da irrtümlich scheint, als wären die Prophetien dem Merlin zugeschrieben.

[6]) Er muß sogar zwei verschiedene Texte der Prophetien vor sich gehabt haben; denn zwei Vaticinien zitiert er zweimal mit sehr abweichenden Texten, V. 28 fol. 25^d und 26^{ab}, V. 29 fol. 21^c und 26^b in dem Druck Venedig 1517.

Teil, der auf eine alte Weissagung über die Wiederkehr Alexanders zurückgeht. Das ist nun sehr interessant: im Leo-Orakel bezeichnen die fünf letzten Bilder fünf Stadien der Wiederkehr eines Herrschers, wie die zehn vorangehenden Bilder zehn Stadien des Untergangs einer Dynastie. Bei der lateinischen Bearbeitung aber wurde jedes einzelne Bild auf einen Papst angewandt. Und nun hat Telesphorus, auch dabei allerdings seinen Quellen folgend: dem Liber de Flore und dem Horoscopus, die letzten Bilder der Papstprophetie über den idealen Zukunftsherrscher mit der älteren christlich-spiritualen Hoffnung auf den papa angelico verbunden: so und nur so erklärt es sich, daß in dieser Spiritualen-Prophetie des 14. Jahrhunderts vier aufeinander folgende Engelspäpste prophezeit werden. Die Papstprophetie zeigte vier Bilder von Zukunftspäpsten; den Engeln, die sie krönen werden, legte Telesphorus die Texte der vier letzten Orakel gleichsam als Krönungsreden in den Mund. Mit den Leo-Orakeln deckt sich auch die bildliche Anschauung des Erscheinens des ersten dieser vier Engelspäpste, wie es besonders Telesphorus in Wort und Bild[1]) schildert: er geht aus einer Höhle hervor, wie im 12. Bild der Leo-Orakel der Kaiser aus einem Sarkophag aufsteht.[2]) Die Wiedergeburt Alexanders des Großen, die Wiederkehr des bergentrückten Kaisers und das Hervorgehen des Engelspapstes aus seiner Höhle — das erweist sich somit als Varianten einer und derselben Vorstellung, und ihre ursprüngliche Identität läßt sich ohne jede Spekulation oder Hypothese durchaus am kontinuierlichen Faden einer Buchgeschichte feststellen. Wenn sich dabei im Verlauf unserer Dar-

[1]) Das betreffende Bild aus der Telesphorushandschrift Reg. lat. 580 ist in Tomassinis Infessura-Ausgabe, Fonti per la storia d'Italia 5, 1890, S. 264 reproduziert.

[2]) Die ideelle Identität von „Grab" und „Höhle" und die gedankliche Verknüpfung beider Begriffe mit den Eremitorien der Fraticellen hat K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II 1, 1913, S. 21ff. in außerordentlich aufschlußreichen und weitschichtigen Ausführungen dargelegt. Daraus ist auch zu ersehen, daß die Fraticellen-Hoffnung auf den Engelspapst, der aus der „Höhle" hervorgehen wird, natürlich nicht nur und nicht erst an den Leo-Orakeln sich gestaltet hat, sondern in tiefliegenden, weit verbreiteten christlichen Vorstellungen wurzelt. Aber gerade weil die Geschichte solcher geistiger Motive nicht linear verläuft, sondern in einem oft wirren Gewebe, ist es um so erfreulicher, wenn man einmal eine wirkliche Verknüpfung weit auseinanderliegender Fäden dieses Gewebes zu fassen bekommt, wie wir sie hier zwischen dem Alexanderglauben der Leo-Orakel und der Papsthoffnung der Prophetien aufzeigen können.

stellung ergab, daß mehr eine Reihe mißverstehender Umdeutungen als eine ideelle Entwicklung von der Kaiserhoffnung der Byzantiner zu der Papsthoffnung der Fraticellen und des Telesphorus führte, so waren doch gleichsam diese Mißverständnisse gelenkt von dem ideellen Bedürfnis der Späteren: hätten sie das Bild ihres Idealpapstes erfinden müssen, es hätte kaum anders aussehen können, als sie es nun tatsächlich als „Prophetie" vorzufinden wähnten: der arme einfältige Eremit, der aus der Felsenhöhle hervorgehen wird. Aber eben dieser Befund gibt im kleinen ein typisches Beispiel für die Struktur des kulturellen Verlaufs, der sich aus dem Glauben an die Geltung des sanktionierten Alten, mißverstehendem Umdeuten und der gestaltenden Kraft des geistigen Lebens zusammenwebt.

Bisher hatte es unsere Untersuchung nur mit den 15 Vaticinien des zweiten Teils der Papstprophetie zu tun, die in den erörterten Zeugnissen und Handschriften stets als selbständiges Buch, ohne Zusammenhang mit den anderen 15 Vaticinien auftreten. Als aber Telesphorus sein Werk komponierte, bestand schon, anscheinend ohne daß er davon wußte, jener andere Teil, mit dem die Leo-Orakel später zu einer Schrift zusammenwuchsen. Versuchen wir, ob sich auch dessen Herkunft aufhellen läßt. Die Deutung dessen, was mit ihnen gemeint sein sollte, hat von jeher geringere Schwierigkeiten bereitet. Eben deshalb galt es ja für ausgemacht, daß sie das eher entstandene, ungeschickt nachgeahmte Vorbild der anderen 15 Prophetien seien. Nach unseren Feststellungen liegt die Sache also gerade umgekehrt: die Vaticinien des ersten Teils sind verständlich, weil sie eine geschickte, auf Zeitereignisse zugeschnittene Nachahmung der unverständlichen, weil aus dem Griechischen schlecht übersetzten Leo-Orakel sind. In allen Handschriften und Drucken, in denen diese ersten 15 Vaticinien mit Papstnamen benannt sind, fängt diese Benennung mit Nicolaus III. an — auch das in genauer Nachahmung der Leo-Orakel-Bearbeitung. Deshalb ist auch hier das erste Bild ein Papst mit Bären, und der Nepotismus des Orsini ist hier noch deutlicher gezeichnet: der Papst schüttet einem Bären Körner ins Maul. Der Text[1])

[1]). . . Sed cave, ne fatua pietate delusus grana infecta, quibus ursam pascis, columbe propines, ne tali cibo infecta graviter infirmetur tarde et difficulter curatura.

spielt außerdem auf die Bemühungen des Papstes um den Franziskanerorden an: hüte dich, aus falscher *pietas* dasselbe verderbliche Korn (Geld), mit dem du die Bären (Nepoten) fütterst, auch der Taube (dem Franziskanerorden) vorzuschütten, die von solcher Speise geschwächt schwer wieder gesunden würde. Was hier als Warnung ausgesprochen wird, ist zweifellos der Unwille armutsfanatischer Minoriten gegen die Maßnahmen Nicolaus' III. zur Dotierung des Ordens. Damit enthüllt sich gleich am Anfang die Gesinnung, bei deren Vertretern wir den Autor dieser „Prophetien" zu suchen haben. Das zweite Vaticinium ist ebenso deutlich eine Polemik gegen Martin V., den französischen Papst, ein „Gefäß des Blutes", der „mit Lilie und Schwert den Adler kreuzigen wird", voll maßlosen Eifers, voll erheuchelter Tugend — auch diese politische Gesinnungsäußerung wird zur Erkennung des Autors beitragen. Genau so deutbar sind fast alle Züge der folgenden Prophetien. Es sei nur auf einige interessante Einzelheiten aufmerksam gemacht. Nicolaus IV. wird mit den Worten: *primam sponsam viduatam relinquens* dafür getadelt, daß er seinen Stand im Franziskanerorden mit dem päpstlichen Stuhl vertauschte; aber er kommt noch glimpflich weg: *aliqua bona inventa sunt in te* — er hat ja die Colonna begünstigt, und die Colonna sind die Freunde der Franziskaner-Spiritualen. Doch er muß einem größeren und besseren weichen: Cölestin V. *Benedictus qui venit in nomine domini, celestium omnium contemplator* — so überschwänglich wird Cölestin begrüßt. Umso schwärzer ist das Bild Bonifaz' VIII. gemalt, dessen *vox gemina et vulpina* den *sponsus legitimus* der Kirche zu Fall bringt. Über der Bonifaz-Prophetie steht als Devise: *Fraudulenter intrasti, potenter regnasti, gemens morieris,* eine matte Variante jener „Prophetie", die als Ausspruch Cölestins oder Jacopones oder schlechthin als *vulgariter proverbium* gleich nach dem Tag von Anagni außerordentlich verbreitet war: *intrabit ut vulpes, regnabit ut leo, morietur ut canis.*[1]) Bei Benedikt XI., der *avis nigerrima corvini generis* (Dominikaner), wird auf die angebliche Vergiftung des Papstes durch den Genuß von Feigen an-

[1]) Vgl. R. Holtzmann, Wilhelm von Nogaret, 1898, S. 238; A. d'Ancona, Studii sulla lett. ital., 1884, S. 70; Stef. Infessura, Diario ed. O. Tommasini, Fonti 5, 1890, S. 4; K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, S. 149; H. Finke, Bonifaz VIII. S. 42f.

gespielt[1]), eine Fabel, die auch bei Chronisten des 14. Jahrhunderts seit Francesco Pipini und Giovanni Villani erzählt wird.[2]) Clemens V., mit einer Kette böser Epitheta belegt, wird natürlich gebrandmarkt als der, der die Sponsa verläßt, so daß sie verwitwet bleibt.[3]) Heftigster Zorn entlädt sich dann gegen Johann XXII. Schon die Devise: *contra columbam hec imago turpissima clericorum pugnabit* verrät den Grund: er ist der große Gegner der Spiritualen und Fraticellen; *parem non invenies ad innoxium sanguinem effundendum.* Die folgenden Päpste werden schonender behandelt; die einzelnen Züge, die man zum großen Teil wohl deuten kann, sind ohne besonderes Interesse; die Haltung der Partei, die in den Prophetien spricht, zu diesen Päpsten ist offenbar weniger prononziert.

Wie weit aber gehen diese leicht deutbaren Ex-eventu-Prophetien? Wo fängt wirkliche „Prophetie" an? Mit anderen Worten: wann ist die Schrift verfaßt? Mit der Behauptung, das sei unter Clemens V. oder Johann XXII. geschehen, brauchen wir uns nicht zu befassen; sie ist hinfällig, weil auch die folgenden „Prophetien" durchaus zutreffen. Eine andere Behauptung, schon von Papebroek[4]) aufgestellt, von F. Tocco begründet, von L. Oliger[5]) wiederholt, will die Entstehung der Prophetien in den Anfang des Schismas verlegen und ihren Zweck darin sehen, den ersten römischen Papst des Schismas Urban VI. als Antichrist zu desavouieren, um dem Papst von Avignon Clemens VII. das Übergewicht zu verschaffen. Also wären die Prophetien nach dem September 1378 geschrieben; da Urban VI. der 15. Papst seit Nicolaus III. ist, so fällt auf ihn das letzte Vaticinium dieser Reihe, und es wäre nach dieser Annahme überhaupt keines der Vaticinien

[1]) Subito morietur in terra petrosa (Perugia), cum videbit fructum pulchrum ad vescendum suavem etc.

[2]) Vgl. P. Funke, Papst Benedikt XI., 1891, S. 130ff.; Tommasini im Arch. della R. Società di storia patria 11, 1888, S. 553, der irrtümlich unsere Prophetie für die „Wurzel" dieser Fabel hält.

[3]) Dieses Bild ist von E. Renan, Hist. litt. de la France 28, S. 491 und K. Wenck, Clemens V. und Heinrich VII., 1882, S. 62f. verwendet worden.

[4]) Acta Sanctorum Mai VII S. 138; auch: Conatus chronico-hist. ad catal. summor. pontif. (in Acta Sanct. Mai, Propyl.) S. 216.

[5]) Archivum Franciscanum Historicum 1, S. 645; so auch G. Bondatti, Gioachinismo S. 20.

Voraus-Prophetie, sondern das Ganze nur verfaßt, um mit dem letzten Bild den eben gewählten römischen Papst zu treffen.

F. Tocco versuchte diese These zu begründen im Zusammenhang mit einem Brief des seligen Giovanni dalle Celle.[1]) Dieser Einsiedler in Vallombrosa, der später eine lebhafte Agitation gegen die Fraticellen Mittelitaliens entfaltete und dabei auch gegen die Raban-Prophetie, d. h. die Leo-Orakel polemisierte[2]), stand in naher Beziehung und in Briefwechsel mit einem Kreis florentiner Freunde. An einen von diesen, Guido del Palagio, ist der uns interessierende Brief gerichtet.[3]) Leider ist er nicht datiert. Giovanni will, wie es der Empfänger gewünscht habe, etwas über das Weltende schreiben. Zwar wollte darüber Jesus seinen Jüngern nichts enthüllen, wohl aber manchen Späteren, um sie zu warnen vor dem ihnen so nahen Unheil. So habe Gott dem Abt Joachim die Zukunft enthüllt, der das Kommen des Franziskus und Dominikus weissagte. Weiter aber habe dieser Joachim ein Buch geschrieben, das heißt *il Papale*, darin sind alle Päpste bis zum Antichrist dargestellt und darüber ihre Taten geschrieben. So sei Papst Urban[4]) gemalt auf einem Sessel sitzend, während ihm ein Engel die Schlüssel in die Hand gibt, und viele schöne Worte seien über ihn gesagt. Damit beschreibt Giovanni das 13. Bild unserer Prophetie, deren Text in der Tat wohlwollend ist.[5]) Dann fährt er fort: *ma*

[1]) Über diesen vgl. P. Cividali, Il beato Giovanni dalle Celle, in: Atti della R. Accad. dei Lincei, Ser. V, Memorie vol. 12, 1906, S. 354—477. Der fragliche Brief steht vollständig in: Lettere del b. Don Giovanni dalle Celle ed. B. Sorio (Bibl. classica sacra ed. O. Gigli, saec. XIV, 3), 1845, S. 56ff.; ein ausführliches Exzerpt bei F. Tocco, Studii Francescani, 1909, S. 426f.; vgl. auch über eine Handschrift des Briefes Fr. Palermo, I mscr. palatini di Firenze, 1853, 1, S. 197ff.

[2]) S. o. S. 109.

[3]) Über Guido vgl. Cividali, S. 383f.; A. Wesselofsky, Il Paradiso degli Alberti 1 (Scelta di curiosità letterarie 86) S. 93ff. Die von Tocco und Cividali ignorierte Behauptung Palermos, der Brief sei von Luigi Marsigli, dem Spiritus rector der werdenden Akademie S. Spirito, ist falsch; die Angabe: „la parte d'aquilone è a te Fiesole e da indi in là", spricht ziemlich sicher für Giovannis Autorschaft.

[4]) Gemeint ist Urban V.; Giovanni sagt nur: papa Urbano che fa tanti miracoli — wohl weil es einen sechsten noch nicht gab.

[5]) Devise: iste solus clare aperiet librum scriptum digito dei vivi. Text: ad alta vocaris, o princeps mente canus, quid agonizas? surge et esto robustus, interfice Neronem et eris securus. sana vulneratos; accipe flabellum, interfice muscas; ejice vendentes de templo; doctrinam illuminatam assume; annuncia justum circumcisis; dirige columbam; reprime sitibundos

questo papa Gregorio pone che è l'ultimo papa e pone che ei fugge in forma di fraticello, e puosegli molte spade sopra capo; und dazu zitiert er den ganzen Text des 14. Vaticiniums.[1]) Darauf versucht er diesen Text zu deuten, *„com' io la intendo"*. Dabei kommt nicht viel heraus: Kirche und Klerus sei verdorben, der Papst Gregor, so gut er anfing, werde in Wirrnissen enden; die erste Wirrung werde von Menschen, die zweite vom Antichrist ausgehen, der Papst und Kirche bedrohen wird, so daß Papst, Kardinäle und Klerus fliehen; Joachim bitte Gott, in dieser künftigen Not seinen Sohn zur Rettung zu schicken. Das ist Giovannis Auslegung, *„secondo la mia piccola intelligenza"*; er empfiehlt, diesen Text aufzuschreiben und zu seinen gelehrten geistigen Freunden zu tragen, vielleicht könnten sie ihn besser deuten. Darauf folge im Papale ein schreckliches Tier, das mit dem Schwanz viele Sterne umschlingt, und aus der Schwanzspitze kommt ein Schwert hervor. Giovanni zeichnet das Tier nach, so gut er kann; „laß es besser abmalen", fordert er den Freund auf, „so schrecklich wie nur möglich, hänge das Bild in deinem Zimmer auf zu steter Mahnung, deinen Schatz zu hüten: Christum nicht zu verleugnen". Er zitiert auch den Text dieses letzten Vaticiniums[2]) und kommentiert ihn ein wenig: das Tier sei der Antichrist, die Vögel, die vor ihm fliehen, die Mönche. Allerdings habe ihm jemand gesagt, es solle noch ein Papst kommen; da sei entweder die Handschrift, die er sah, lückenhaft, oder in einer anderen habe jemand nach eigenem Gutdünken etwas hinzugefügt. *„Però sto a verdere;* du bist jung und wirst alles das wohl erleben." So schließt Giovannis Brief.

Ich habe seinen Inhalt ausführlich wiedergegeben, denn er gibt in unserer Frage den Ausschlag. Giovanni hatte also ein Exemplar der Vaticinien vor sich, das mit dem 15. Bild, der *bestia terribilis*,

[1]) Devise: flores rubei aquam odoriferam distillabunt. Text: obscuratum est aurum, mutatus est color optimus, rubigo te consumet, dulce principium invenisti, sed finem tribulatum; ve primum abiit, et ecce ve secundum. fugiamus a facie eius. clama in fortitudine, quia jam incipiunt ultimi cruciatus. ah ah ubi est lucifer, quo abierunt stelle. curramus et non respiciamus retro, quia ab aquilone pandetur omne malum. obsecro mi domine, mitte quem missurus es.

[2]) Devise: terribilis es et quis resistet tibi? (Ps. 75, 8). Text: hec est fera ultima aspectu terribilis, que detrahet stellas. tunc fugient aves, et reptilia tantummodo remanebunt. fera crudelis universa consumens. infernus te exspectat.

abschloß. Er deutet diese Bilder auf die Päpste bis Gregor XI., „*questo papa Gregorio*". Das darauf folgende letzte Bild deutet er nicht auf einen von dessen Nachfolgern, Urban VI. in Rom oder Clemens VII. in Avignon, überhaupt nicht auf einen Papst, sondern auf den Antichrist; so daß, die „Richtigkeit" der Prophetie vorausgesetzt, Gregor der letzte Papst wäre. Für dessen Ende erwartet er die beiden in der Prophetie angekündigten Tribulationes. Das sind zweifellos zureichende Argumente, um den Brief und damit die Entstehung der Vaticinien vor dem Tode Gregors XI. (27. März 1378) zu datieren.[1]) Giovanni weiß, als er den Brief schreibt, nichts von Gregors Tod, geschweige denn vom Schisma. Es ist absolut unwahrscheinlich, daß er von diesen Ereignissen längere Zeit keine Kunde erhalten haben sollte; durch seine Beziehungen zu den florentiner Freunden sowie zu Katharina von Siena[2]) muß er über so wichtige Vorgänge ganz auf dem laufenden gewesen sein. Und wenn er schon von einem Nachfolger Gregors gewußt hätte, so hätte er wohl nicht die Päpsteprophetie propagiert, um sich nicht jener Fraticellen-Häresie schuldig zu machen, die er später so zäh bekämpfte: einen Papst für den Antichrist zu erklären. Hätte er aber einen der Päpste des Schismas mit der Bestia der Prophetien identifiziert, dann natürlich den Papst von Avignon; denn er hielt mit Florenz, mit Katharina, mit dem orthodoxen Mittelitalien zum römischen Papst Urban VI.[3])

Also muß die Behauptung L. Oligers falsch sein: die Prophetien seien nach 1378 geschrieben, weil im letzten deutlich auf das Schisma Bezug genommen sei. Das ist nicht der Fall. Der Text des letzten Vaticiniums prophezeit ein schreckliches Tier und meint wahrscheinlich den Antichrist; vom Schisma ist nicht die Rede. Natürlich bezog man es später auf das Schisma, und viele

[1]) Cividali S. 403 f. will den Brief auf 1374 datieren, aber von den Gründen ist nur der eine stichhaltig: daß Gregor XI. noch am Leben sei; also nur: vor März 1378. In der florentiner Handschrift ist der Brief überschrieben: de abate Johachim et de natura pape Urbani VI. tunc futuri proximi et de fine mundi. Auch das ist ein Zeugnis für die Datierung des Briefes vor Urban. Die Konjektur Fr. Palermos S. 198, das „tunc futuri proximi" gehöre nach mundi, ist ja schon grammatisch unmöglich. Der Rubrikator meint natürlich, Giovanni schreibe vor Urban VI. über diesen damals nächsten zukünftigen Papst — während Giovanni gar nicht annahm, daß noch ein Papst, sondern der Antichrist kommen werde.

[2]) Vgl. Cividali S. 369 ff. [3]) Vgl. Cividali S. 401 f.

Handschriften notieren das. Aber nichts war leichter, als so vage Unheilsprophetien auf ein bestimmtes Unglück zu beziehen. Man kann das Zusammentreffen des letzten Vaticiniums mit dem Schisma kaum als Zufall besonders seltsam finden. Da damals fast für jedes Jahr irgendwelche Unheilsprophetien verkündet wurden, mußten notwendig, wenn wirklich eine große Katastrophe erfolgte, einige sich „erfüllen". Das Schisma ist auf die Art mehrfach „prophezeit" worden. Demnach ist der Text des 15. Vaticiniums gewiß kein Beweis, daß die Prophetie erst nach 1378 entstanden sei. Vielleicht aber beruht Oligers Behauptung auf den Ausführungen Toccos. Dieser stützt sich im wesentlichen nur auf die Deutung des 14. Vaticiniums, das, wie auch Tocco weiß, auf Gregor XI. fällt, und bezieht dessen Hauptsätze auf Urban VI. Der Verfasser müßte also sehr ungeschickt gearbeitet und seine Andeutungen falsch auf die einzelnen Bilder verteilt haben — schwer glaubhaft, wenn es ihm gerade nach Toccos Meinung nur darauf ankam, Urban VI. als Antichrist kenntlich zu machen; ebenso unglaubhaft, wie wir schon sahen, Toccos Annahme, Giovanni habe wirklich noch nichts vom Schisma gewußt, als er die Prophetien kennenlernte, die nach Ausbruch des Schismas von der avignonesischen Partei verfaßt seien. Wir werden noch sehen, daß auch Toccos Einzeldeutungen fragwürdig sind, daß er die vorangehenden Vaticinien überhaupt nicht berücksichtigt. Endlich wäre es doch sehr auffällig, daß Telesphorus, als er 1386 im Interesse Avignons sein Opus verfertigte, gerade dieses Produkt neben so vielen ähnlichen nicht kannte, wenn es kurz vorher in derselben Küche zu demselben Zweck gebraut worden wäre. Kurz, man muß sich noch einmal auf die Suche nach Autor und Zweck der Prophetien machen. Da ihre erste Spur in der Zeit vor dem Tod Gregors XI. auftaucht, wird man am ehesten hoffen dürfen, in den Vorgängen vor 1378 Aufschluß zu finden.

Im Sommer 1367 war Urban V. nach Italien gezogen, um das avignonesische Exil des Papsttums zu beenden, zum Ärger des französischen Hofs und der französischen Kardinäle, zur Freude aller kirchlichen und nationalen Kreise Italiens, besonders auch des niederen Volkes. Drei Jahre lang hat er versucht, der Schwierigkeiten Herr zu werden, die der Wiederherstellung der Kurie in der seit 60 Jahren „verwitweten", verwahrlosten Stadt entgegen-

standen. Schließlich versagte seine Kraft, im September 1370 ging er nach Avignon zurück; im Dezember desselben Jahres ist er gestorben. — Auf ihn bezieht sich das 13. Vaticinium. Wenn sich in seinem Text die Stellung einer Partei zu Urban ausspricht, so jedenfalls einer italienischen Partei, die Urbans Rückkehr begrüßt hatte und deshalb den Papst wohlwollend beurteilte (während Clemens V., der nach Avignon zog, im 8. Vaticinium schonungslos verurteilt wird). Wenn die Prophetie Urban auffordert, den „Nero" und die „Fliegen" zu töten, so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß darunter der französische König und die französischen Kardinäle oder die Franzosen überhaupt zu verstehen sind.[1]) Vollends eindeutig ist die Mahnung: *dirige columbam!* Denn die Taube ist in diesen Prophetien und in verwandten Produkten stets der Franziskanerorden, besonders sein strenger, spiritualer Zweig.[2]) Diesen zu leiten wird Urban ermahnt — wie könnte daran die avignonesische Partei des Schismas interessiert sein? Wie könnte diese Partei einen so allgemein günstigen Spruch über den Papst fällen, der zuerst die französisch-avignonesische Politik durchbrach? Wie mußte dagegen Urban, „persönlich ein heiligmäßiger Mann", der nicht nur der französischen Politik, sondern auch dem avignonesischen Finanzsystem, der allgemein in der Kirche beklagten Geld- und Amts-Korruption zu steuern suchte, der eben deshalb und trotz seiner schließlichen Umkehr schon gleich nach seinem Tode vom Volk als Heiliger verehrt wurde[3]) — wie mußte er gerade den strengen Franziskanern Italiens zum wenigsten eine willkommene Hoffnung sein, die sich wahrscheinlich mit dem *dirige columbam* zu ihm bekannten — um sich gegen den Nachfolger zu wenden.

Als Gregor XI. das Unternehmen seines Vorgängers, die Rück-

[1]) Man vgl. Petrarcas Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias (Opera, Basel 1581, S. 1080; Genf 1609, S. 201), in der die Franzosen als Fliegen, Mücken, Ameisen bezeichnet werden gegenüber dem Phönix Italien — und zwar aus einer ähnlichen polemischen Einstellung des Italieners gegen das französische Papsttum, wie ich sie in den Papstprophetien zu finden glaube.

[2]) Der Interpret des Liber de Flore sagt: ordo columbe est ordo b. Francisci . . .propter summam humilitatem et mansuetudinem et paupertatem; Handschrift Arras 138 fol. 92r.

[3]) Vgl. Denifle, ALKG 4, S. 349f.; L. Pastor, Gesch. d. Päpste 1, S. 100; auch oben S. 114 in Giovannis Brief: chi fa tanti miracoli.

kehr nach Rom wiederaufnehmen wollte, stand er vor einer völlig veränderten Situation. Das Scheitern der Pläne Urbans V. hatte die Wünsche Italiens, gerade der bürgerlich-frommen Kreise, enttäuscht und einen heftigen Umschlag hervorgerufen. Während Gregor in Avignon wiederum die Heimkehr des Papsttums betrieb, bildete sich in Mittelitalien eine Liga gegen das französische Papsttum, gegen das kirchlich-finanzielle System des Hofes von Avignon, geführt von den ghibellinisch gesinnten Popularen in Florenz, erregt durch die französischen Legaten, die ungeschickt genug von Avignon mit der Ordnung Italiens betraut wurden. Wieviel in dieser Erhebung Mittelitaliens an städtischer und staatlicher Politik, wieviel an italienischem Nationalgefühl gegen die Franzosen, wieviel aber auch an religiöser Empörung zweifellos mitspielte, ist schwer zu scheiden. Florenz schickte damals eine rote Fahne durch die Städte Italiens, auf der mit weißer Schrift das Wort Libertà stand, und welche Freiheit man ersehnen mochte, die städtische, die völkische, die religiöse — alles was sich vom französischen Papsttum bedroht sah, scharte sich um dieses Fanal. Als Gregor XI. nach langem Zögern Ende 1376 nach Italien kam, war er daher nicht wie Urban die Hoffnung, sondern der Feind Italiens. Es war ihm, wollte er seine Rompläne verwirklichen, nichts übrig geblieben, als den Kampf gegen die um Florenz gescharten Italiener aufzunehmen: die Stadt wurde mit dem Interdikt belegt, ihre Bürger und Anhänger exkommuniziert. Und um diesen „geistigen Waffen" Nachdruck zu geben, kam eine bretonische Söldnertruppe, die gerade zur Verfügung stand, geführt von dem Kardinal Johann von Genf (dem späteren Gegenpapst Clemens VII.) über die Alpen. Diese Ausländer brachten dem Papst keine entscheidenden Erfolge; aber sie haben wüst und unverantwortlich in den Städten der Mark und Umbriens gehaust und Erregung und Haß maßlos gesteigert. Daß Gregor im Januar 1377 in Rom einzog, hat in dieser zugespitzten Situation nichts retten können; ja kurz nachher stieg die Erbitterung gegen ihn auf den Höhepunkt, als die bretonischen Söldner am 3. Februar 1377 in Cesena — einer bis dahin papsttreuen Stadt! — aus einem ganz nichtigen Anlaß eine schonungslose Metzelei unter der gesamten Einwohnerschaft anrichteten. Die Empörung über diese Schlächterei päpstlicher Truppen klingt weit über die betroffene

Partei aus allen Zeugnissen der Zeit wieder. *Nerone non commise mai una si fatta crudeltà: che quasi la gente non voleva più credere nè in papa nè in cardinali, perchè queste erano cose da uscire di fede,* sagt der Chronist von Bologna.[1]) Ein hochinteressantes Zeugnis für die erregte Stimmung und die darin keimenden gefährlichen Gedanken humanistisch gebildeter Florentiner gegenüber diesem Ereignis bietet eine kleine anonyme Comoedia über das Blutbad von Cesena.[2]) In diesem dramatischen Gespräch wird nicht nur das Unheil geschildert, sondern auch die Reaktion gegen diese Untaten kommt zu Wort: der Papst wird ganz offen verantwortlich gemacht für die Gewalttaten, die Verbrechen, den Vertrauensbruch seines Kardinals, den er — das lehre ja die Erfahrung — beloben, beschenken, erhöhen wird; also ist er kein wahrer Papst, sondern ein Tyrann. Aber der Rächer wird bald kommen, wird die Fremden und ihre Anstifter vertilgen. Endlich wird sich dann die Braut Christi auf heilige Männer stützen, und damit wird das goldene Zeitalter kommen, die Zeit des Glückes, der *alma vita.* Solche humanistisch-eschatologische Gedanken löste die Erregung in den Köpfen gebildeter Italiener aus; sie sind trotz des klassizistischen Anschauungskleides von den Erwartungen der religiösen Enthusiasten der Zeit nicht allzu verschieden.

Die Haltung dieser religiösen, im besonderen der franziskanisch-spiritualistischen Kreise, der Fraticellen in dieser Krise — die finden wir nach meiner Meinung in den 15 Vaticinien über die Päpste ausgesprochen. Daß sich in dem Kampf gegen Gregor XI. die Fraticellen auf die Seite von Florenz stellten, daß sie damals in der Arnostadt ihren Einfluß geltend zu machen, ihr Feld zu pflügen versuchten, läßt sich aus vielfachen Zeugnissen erweisen. Eine Stadt unter dem Interdikt ist fast stets der Propaganda der Sekten geöffnet. Das religiöse Leben der exkommunizierten Florentiner in dieser Zeit war keineswegs matt und gleichgültig, im Gegenteil äußerst erregt.[3]) Mit diesem papstlosen, über die politi-

[1]) Muratori, Script. Rer. Ital. 18, S. 510.

[2]) Die einzige bekannte Handschrift nennt Petrarca als Verfasser; das ist natürlich falsch. Auch die für Colluccio Salutati vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig. Ausgabe von G. Gori im Arch. stor. ital. 2. ser. 8,2, 1858, S. 3ff. Dort auch andere Zeugnisse über das Ereignis von Cesena; vgl. auch Perrens, Hist. de Florence 5, 1883, S. 148ff.

[3]) Man findet bei Stefani Marchionne di Coppo, Istoria Fiorentina lib. IX rubr. 757 (Delizie degli eruditi Toscani 14, 1787, S. 149f.) einen le-

sierende Papstkirche hinauszielenden Glauben des Volkes mußte sich die Lehre der Fraticellen sehr leicht verbinden, die aus idealistischem Starrsinn seit Johann XXII. in heftigem Gegensatz zum Papsttum von Avignon standen. Und tatsächlich, als wenige Jahre nachher die Herrschaft der „acht Heiligen", die Florenz im Krieg gegen Gregor geführt hatten, beendet, als auch der proletarische Ciompi-Aufstand zusammengebrochen war und einer adlig-oligarchischen, welfisch-päpstlich gesinnten Regierung Platz gemacht hatte, da war es mehrmals nötig, Verordnungen gegen die in Florenz eingedrungenen Fraticellen zu erlassen.[1]) Selbst diese Maßnahmen waren noch nachsichtig; selbst damals noch fanden sich Stimmen im Rat von Florenz, die wünschten, den Fraticellen solle nichts geschehen. Die Agitation gegen sie schwillt dann bis zum Ende der 80er Jahre immer mehr an.[2]) Alles das zeigt, wie sich in der Zeit des Kampfes gegen Gregor XI. in Florenz die Ideen der Fraticellen eingenistet und ausgebreitet hatten; noch als Fra Michele Berti 1389 in Florenz zum Scheiterhaufen geführt wurde, hatte er in der Stadt eine ihm ergebene Gemeinde, die ihm mit Wünschen und Räten auf seinem Leidensweg durch die Straßen der Stadt folgte, und einem seiner florentiner Gesinnungsgenossen danken wir die höchst anschauliche Darstellung dieser Vorgänge.

In dem Kreise dieser mit Florenz im Kampf gegen Gregor XI. vereinigten Fraticellen sind die Papstprophetien geschrieben. Jeder

---

bendigen Bericht über das religiöse Leben in der exkommunizierten Stadt: Prozessionen, Geißlerzüge, Bekehrungen, Konventikel usw. Im nächsten Abschnitt auch eine Darstellung des wüsten Treibens der Bretonen in Faënza im März 1376; über die Vorgänge in Cesena berichtet Stefani auffälligerweise nichts.

[1]) Zwei solche Beschlüsse aus dem Jahre 1381 bei N. Rolodico, La democrazia fiorentina nel suo tramonto, 1904, S. 82f.; vgl. auch F. Tocco, Studii francescani S. 412ff. und Arch. stor. ital. 5. ser. 35, 1905, S. 341ff.; auch aus einem Brief des Giovanni dalle Celle bei Cividali S. 453 sieht man, daß die Fraticellen in Florenz geduldet wurden.

[2]) In diese Zeit gehören mehrere der von L. Oliger publizierten Documenta inedita ad historiam fraticellorum spectantia, 1913; ebenso die literarische Tätigkeit des Giovanni dalle Celle gegen die Fraticellen, vgl. Cividali und die Briefe bei A. Wesselofsky, Il paradiso degli Alberti 1, S. 356f. und F. Tocco, Studii Francescani S. 431ff. Am bekanntesten ist der Prozeß gegen Fra Michele Berti da Calci in Florenz 1389, vgl. Storia di Fra Michele Minorita ed. Fr. Zambrini (Scelta di curiosità 50, 1864); A. d'Ancona, Varietà stor. e lett. 1, 1883, S. 1ff. und 345ff.; Tocco, Arch stor. ital. 5. ser. 35, S. 356ff.

Zweifel, ob wir ihnen solche Produkte in dieser Situation zutrauen dürfen, wird dadurch beseitigt, daß wir andere „Prophetien" auf das Unheil von 1377, auf die baldige Geburt des Antichrist und auf die rettende Rolle des Franziskanerordens kennen, die damals von den Fraticellen in Florenz geschrieben oder doch verbreitet wurden.[1]) Wenn nach der Beendigung des Krieges, nach Gregors Tod in einer geheimen Ratssitzung am 13. Oktober 1378 einer der florentiner Prioren beantragt: *quod puniantur isti seminatores scandalum et divinationum*[2]), so läßt sich zwar nicht nachweisen, daß die Verfasser der Papstprophetie damit gemeint seien, aber es zeigt, wie günstig der Boden jener Stadt für solche Gewächse damals war; und es ist sehr wahrscheinlich, daß die *seminatores scandalum et divinationum* Fraticellen waren.

Den Standpunkt dieser extremen Franziskaner zeigt in den Prophetien die Rolle der Taube und die ganze Stellungnahme zu den Päpsten deutlich genug. Daß das Vorbild dieser Vaticinien, die latinisierten Leo-Orakel, sich auch damals noch in den Händen der italienischen Fraticellen befanden, haben wir schon gesehen. In oder bei Florenz waren die Vaticinien kurz nach ihrer Entstehung bekannt. Die Devise des vorletzten, auf Gregor XI. zutreffenden Bildes: *Flores rubei aquam odoriferam distillabunt*, läßt sich wohl nur verstehen als eine Huldigung an die Stadt mit den roten Lilien im Wappen. Um freilich jeden Satz des auf Gregor bezüglichen Textes eindeutig zu interpretieren, müßte man mit dem kirchenpolitischen Jargon der Fraticellen jener Zeit besser vertraut sein. Da steht zum Beispiel: *Ah ah ubi est lucifer, quo abierunt stelle?* Tocco versteht darunter, daß der wahre Papst und die wahren Kardinäle weggegangen, will sagen: nach Avignon gegangen seien, wodurch der römische Papst und seine Kardinäle als falsch charakterisiert würden. Aber die Fraticellen meinen es anders. Als 1389 Fra Michele Berti in Florenz verurteilt wurde, legte man ihm die Lehre zur Last: *quod non habemus papam, et quod stelle, i. e. pastores et prelati ecclesie perdiderunt potestatem et*

[1]) S. N. Rodolico, La democrazia fiorentina S. 74ff.; man vgl. auch die verwandte, etwas spätere Versprophetie des Tommasuccio von Foligno ed. M. Faloci-Pulignani in Miscellanea Francescana 1, 1886, S. 151ff. und 173ff., dazu Mazzatinti im Propugnatore 15, 1882, 2, S. 17ff.

[2]) N. Rodolico S. 77.

desierunt esse prelati et ceciderunt de celo in profundum.[1]) Das Schisma und der Papst von Avignon werden noch damals von den Fraticellen überhaupt nicht in Betracht gezogen[2]), sondern hier wie auch in der Polemik des Giovanni dalle Celle gegen die Fraticellen handelt es sich immer nur um die Fraticellen-Lehre, daß es seit Johann XXII. keinen wahren Papst und keine wahren Prälaten mehr in der Kirche gibt. Es war anscheinend feststehende Sprachgewohnheit der Fraticellen, dabei die Prälaten als Sterne, den Papst als Morgenstern zu bezeichnen. Bei anderen Formeln des Vaticinientextes fehlen uns leider solche Parallelen aus anderen Aussagen der Fraticellen.[3]) Aber auch zum Beispiel die Verwendung des Jeremias-Spruches: *ab aquilone pandetur omne malum* (Jer. 1, 14) ist leicht verständlich als Polemik eines Italieners gegen Avignon und seine Söldner, gegen Gregor und die von ihm gerufenen Ausländer aus dem Norden, die Italien bedrohen und verwüsten.[4])

Alle diese Argumente scheinen mir die These zu stützen, daß die 15 Prophetien von einem Fraticellen in Florenz oder in seinem politischen Bannkreis geschrieben wurden in der Zeit des Kampfes gegen Gregor XI., sicher vor dessen Tod, wahrscheinlich nach dem Ereignis von Cesena (also Februar 1377 bis März 1378). Die Tendenz ist gegen Gregor XI. gerichtet. Am Schluß des 14. Vaticiniums: *obsecro mi domine, mitte quem missurus es,* ertönt derselbe Ruf nach dem Retter und Rächer wie in der anonymen Comoedia;

[1]) S. A. d'Ancona, Varietà stor. e lett. S. 350.

[2]) Vgl. auch Cividali, Giovanni dalle Celle S. 401f.

[3]) Ve primum abiit et ecce ve secundum — das wird sich schwerlich auf Urban V. und Gregor XI. beziehen lassen; vielleicht aber auf die kurz aufeinander folgenden Untaten päpstlicher Truppen in Faënza und Cesena, die auch in der erwähnten Comoedia als zwei einander überbietende Katastrophen beklagt werden. — Eine Beziehung der Prophetie auf den Fall von Cesena findet sich noch in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts im Museo Correr in Venedig (s. u. S. 135); da steht beim 14. Vaticinium die Notiz: 1377 in mense februarii in festo sancti Blasii Cesena fuit difrobata a Britonibus tempore dicti pape. Daß eine so spezielle Anmerkung sich in einer so späten Handschrift findet, läßt vermuten, daß sie wohl auch in älteren stand und bestärkt den Verdacht, daß die Prophetie ursprünglich in Beziehung zu dem Ereignis von Cesena steht.

[4]) Gerade hier ist Toccos Deutung, als ob damit ein Vertreter des avignonesischen Papsttums vor der vom deutschen Kaiser zu befürchtenden Hilfe für den römischen Papst Urban VI. warnte, besonders erzwungen und unwahrscheinlich.

das folgende Bild aber verheißt nicht wie jene unmittelbar den Eintritt des goldenen Zeitalters oder, wie man es von den Fraticellen zunächst erwarten würde, das Kommen des Papa angelico, sondern eine *bestia ultima aspectu terribilis*, der niemand widerstehen wird, vor der die „Vögel", d. h. die Mönche fliehen — den Antichrist. Diese Antichrist-Erwartung widerspricht ja nicht unbedingt dem Fraticellenglauben an den Papa angelico. Sie scheint mir vielmehr den letzten Grund für die Entstehung dieser Vaticinien zu enthüllen. Die Prophetie der Leo-Orakel hatte für die Päpste jener Zeit den Papa angelico erwarten lassen; mit den wirklichen Päpsten, zumal mit Gregor XI. stimmte das nach der Ansicht der italienischen Fraticellen gar zu schlecht überein. So wurde an die Stelle jener optimistischen Prophetie in der verzweifelten Stimmung des Kampfes gegen Gregor nach dem Muster jener eine andere Weissagungsreihe gesetzt, die nicht mit dem Engelspapst, sondern mit dem Antichrist endet. Der Zukunftsglaube der Fraticellen brach bald genug wieder durch und fand dann auch in den Papstprophetien wieder eine Gestalt: die Prophetien der Leo-Orakel wurden hinter die anderen Prophetien gesetzt, und so stand wieder der Engelspapst am Ende, nur nunmehr um 15 Päpste hinausgerückt.

Daß aber zunächst die 15 neu entstandenen Weissagungen getrennt von den anderen als selbständiges Opus erschienen, wissen wir schon aus dem Brief des Giovanni dalle Celle. Als er mit Florenz gegen Gregor XI. stand[1]), hat er diese Prophetien empfohlen; als er später für das Papsttum gegen die Fraticellen kämpfte, hat er die anderen, älteren, das Muster jener, bekämpft. Aber er kannte beide nur getrennt voneinander und ahnte nichts von ihrer inneren Verwandtschaft. — Aber auch jetzt sind noch Handschriften erhalten, die nur die ersten 15 Weissagungen enthalten.

So vor allem ein Pergamentheft von acht Blättern in Kleinfolio in der Stadtbibliothek in St. Gallen[2]), nach dem Katalog aus dem 15. Jahrhundert, aber nach Schrift und Inhalt gehört sie wahrscheinlich noch ins 14. Die 15 getuschten Federzeichnungen sind sehr geschickt und zierlich ausgeführt. Die Vaticinien sind benannt von Nicolaus III. bis Urban V. beim 13. Bild, die beiden letzten sind unbenannt — auch das, wie mir scheint,

[1]) Vgl. Cividali S. 387; Tocco, Arch. stor. ital. 5. ser. 35, 1905, S. 348.

[2]) Vgl. G. Scherer, Verzeichnis der Manuscripte und Inkunabeln der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen, 1864, S. 98 N. 342.

ein Argument dafür, daß die Prophetien unter Gregor XI. entstanden. Meistens werden die Prophetien bis zu dem jeweils gegenwärtigen Papst benannt; allenfalls hat es Sinn, den Namen des gegenwärtigen auch noch wegzulassen, denn jeder Leser wußte dann, wer mit dem ersten unbenannten gemeint war, und die Sache sah um so mehr nach Prophetie, um so weniger nach Polemik aus. Wie aber in irgendeiner Handschrift auch Gregor XI. nicht genannt sein könnte, wenn das Ganze erst unter Urban VI. entstanden wäre, das ließe sich sinnvoll überhaupt nicht erklären. Der Hinweis des letzten Bildes auf Urban VI. wäre dann so schwach, daß man einem avignonesischen Pamphletisten ein solches Maß von Unbeholfenheit in der Äußerung seiner angeblichen Tendenz schwerlich zutrauen kann. Und auch hier ist das letzte Bild ohne jeden Hinweis auf das Schisma. Die Handschrift ist übrigens anonym und ohne Titel, während schon Giovanni den Verfasser Joachim und das Buch Il papale nennt. — Weiter ist in der schon früher erwähnten Papierhandschrift in Tours N. 520 die selbständige Fassung noch vorhanden; sie folgt fol. 226^{r} auf das Principium malorum; der Raum für Bilder ist ausgespart. Sie hat die Überschrift: Jo(hannes) de Petrascissa. alii Joa(chim) attribuunt opus sequens. Johann von Rupescissa = Jean de Rochetaillade kommt natürlich als wirklicher Verfasser nicht in Betracht. Am Rand sind die Namen der Päpste bis Gregor XI. genannt. — Ein Fragment der selbständigen Fassung, nur die drei ersten Vaticinien, ist in der Handschrift Châlons-sur-Marne N. 68 fol. 61^{v} erhalten; da der Rest ausgeschnitten ist, läßt sich wenig daran ersehen. Sie ist hier anonym.[1]) — Anonym scheint auch die Handschrift in Cluny gewesen zu sein (anno 1100 aut circiter scriptum!), nach der diese Prophetien im Mirabilis liber (vgl. o. S. 106) abgedruckt sind. Die Reihenfolge der Vaticinien ist hier zerstört. An das letzte schließt noch ein Stück an, das anscheinend auf Urban VI. gemünzt ist und wiederum deutlich den Standpunkt der Fraticellen verrät: Invitus assumens, sanguis te offuscabit etc. Dieser Text ist derselbe wie in dem Druck der Prophetien in J. G. Eccardi Corpus hist. medii aevi 2, 1723, Sp. 1845ff. die Abschnitte XVI und XVII. Auch in dieser als Prophetiae satyricae in papas aliquot bezeichneten Fassung stehen nur die 15 Vaticinien des ersten Teils, auch hier nur bis Gregor XI. benannt; daran schließt sich der eben genannte Text wie in der Handschrift von Cluny, dann ein auf den Gegenpapst Benedikt XIII. (Peter von Luna) geprägter Text: Luna auferetur (so ist zu lesen statt: autem feritur) quando sol orietur, der sich ähnlich auch sonst findet (s. u. S. 127); endlich ein Engelspapst-, ein Antichrist- und ein Weltende-Vaticinium. Somit ist in keinem uns bekannten Exemplar der selbständigen Fassung dieser 15 Vaticinien das 15. Bild ausdrücklich auf Urban VI. bezogen; nötigenfalls hat man eher auf ihn einen neuen Text ersonnen.

Die große Zahl der anderen Handschriften unseres Liber de

[1]) Die Angabe des Catalogue général 3, S. 28, nach der man annehmen muß, der Bischof Anselm sei für diesen Teil der Prophetie als Autor genannt, ist ungenau.

pontificibus hat die beiden Prophetien von je 15 Weissagungen vereinigt, und zwar so, daß die später entstandenen als Werk Joachims vorangehen und auf die Päpste von Nicolaus III. bis Urban VI. benannt werden, die älteren, von den Leo-Orakeln abstammenden aber darauf folgen, nunmehr auf die Päpste von Bonifaz IX. an benannt; als ihr Autor wird von nun an nicht mehr Joachim oder Merlin oder Raban, sondern ein Bischof Anselm von Marsico bezeichnet. Einen Bischof Anselm hat es in Marsico (in der Basilicata) seit 1220 nicht mehr gegeben Der Grund zu dieser Umtaufe auf eine fiktive Person ist nicht recht ersichtlich. Höchstens kann man darauf hinweisen, daß in der Nähe von Marsico das Eremitorium Sta. Maria de Aspro lag, in das sich Angelo Clareno, der einstige Führer der Fraticellen und Spiritualen, kurz vor seinem Tod (Juni 1337) zurückgezogen hatte.[1]) Für die Fraticellen, die sich in dieser Gegend sehr zäh erhielten, lag es allenfalls nahe, einen solchen Bischof als Autor einzusetzen; ob sie aber damit eine bestimmte Person meinten, wissen wir nicht. Anselm soll nach der Angabe vieler Hss. die Offenbarung der Prophetie 1278 gehabt haben; damit war ein Termin im Anfang der „prophezeiten" Papstreihe gesetzt; vielleicht aber erklärt sich die Zahl auch daraus, daß 1378 jemand diese Umtaufe und Umordnung der Weissagungen vollzog und dabei ihre Entstehung einfach um 100 Jahre zurückdatierte. Damals war eben die Reihe der 15 Weissagungen auf die Päpste seit Nikolaus III. abgelaufen; nicht aber das Vergnügen an solchen Prophetien; um es auf die folgende Zeit auszudehnen, hat man ganz mechanisch und sinnlos die beiden parallelen Reihen von je 15 Papst-Weissagungen zu einer fortgesetzten Reihe von 30 Weissagungen umgestellt. So waren mit einem kleinen Handgriff Prophetien auf die Päpste des 15. Jahrhunderts entstanden[2]), und dieses humanistisch gebildete Jahrhundert hat seine liebe Not gehabt, in den dunklen Sprüchen der Leo-Orakel, die einst den künftigen Herrscher von Byzanz ver-

[1]) S. Ehrle, ALKG 1, S. 534 und 520.

[2]) Im Cod. F VII 17 der Stadtbibliothek Basel, Pap. 15. Jahrhundert, fol. 178r—183r steht eine Fassung der Prophetie gleichsam im Prozeß dieser Umformung, nämlich nur Vat. 16—30 (Leo-Orakel) mit dem Titel Papalista als „revelationes a deo facte ... Joachimo abbati"; diese 15 Weissagungen sind aber hier bezogen auf die Päpste nach Urban VI., also von Bonifaz IX. an! Die Bilder fehlen, sind aber ausführlich beschrieben.

künden sollten, die dann schlecht und recht auf die Päpste des 14. Jahrhunderts eingerichtet waren, nun seine eigenen Päpste prophezeit zu finden. Erstaunlicherweise zeigen die Handschriften, daß im 15. Jahrhundert der Geschmack an diesem prophetischen Unsinn gerade in den Kreisen höherer Bildung Platz greift.

Ganz selten verrät sich das Bemühen, die sinnlos-mechanische Verlängerung der Prophetie wenigstens in etwas den Umständen anzupassen. So schon in der im Mirabilis Liber abgedruckten Handschrift von Cluny, wo für Urban VI. ein neuer Text erfunden wurde; so in einer späten Handschrift des Vatikans[1]), wo das Antichrist-Bild V. 15 aus der Reihe herausgenommen und an den Schluß des Ganzen als 31. Bild verlegt, dafür ein neues Bild mit neuem Text für Urban VI. komponiert wurde. So endlich am stärksten in einer zwischen 1398 und 1404 geschriebenen Papierhandschrift der Universitätsbibliothek Prag[2]), in der nur einige damals aktuelle Vaticinien zitiert sind, aber anders als sonst gedeutet: das 13. auf Urban V., das 14. auf Gregor XI., dann das 16. (Ascende calve) auf Urban VI., dann das 15. (Terribilis es et quis resistet tibi) auf den avignonesischen Gegenpapst Clemens VII. Dann folgen Vaticinien, die gar nicht aus unseren Papstprophetien stammen, aber anscheinend in der Quelle der Prager Handschrift mit diesen ververschmolzen waren: zu Bonifaz IX. (qui nunc est Rome) eine auch sonst als Ausspruch Joachims genannte Schisma-Prophetie: *futurum est in romana ecclesia, ut viros pariat geminos etc.;* über den Gegenpapst Benedikt XIII. (Peter von Luna) eine Prophetie: *deicietur luna, ut ingrediatur sol etc.*, die sich ähnlich in der Chronik des Giovanni Sercambi aus Lucca findet[3]); endlich daran anschließend — *post finem huius scismatis* — das Bild des Engelspapstes mit dem Titel: *repara que destructa vides.*

Statt dieser leidlich auf die Situation des Schisma zuge-

[1]) Vat. lat. 3816; die ersten 15 Weissagungen sind hier betitelt: Visio abbatis Johacchini, die folgenden: Visiones Merlini. Sie sind benannt bis Sixtus IV. (1471—84) zu V. 25. Auch die Texte von V. 21, 24 und 25 weichen von der üblichen Fassung ab; der auf Urban VI. bezügliche Text ist in der Handschrift sehr verdorben. Die Handschrift enthält außerdem Cyrill, Telesphorus und italienische Vers-Prophetien.

[2]) s. J. Truhlář, Catalogus codd. mss. lat. universitatis Pragensis 1, 1905, N. 1510; fol. 26ᵛ.

[3]) Ed. S. Bongi, Fonti per la storia d'Italia 20, 1892, 2, S. 344; derselbe Text auch in den Prophetien bei Eccard, s. o. S. 125.

schnittenen Einrichtung der Weissagungen herrscht im 15. Jahrhundert die sinnlose Gestalt der 30 aneinandergereihten Bilder.[1]) Es scheint schwer zu begreifen, was ihnen das lebhafte Interesse noch zwei Jahrhunderte lang erhalten hat, nachdem gerade mit dem Schisma ihre ursprüngliche Bedeutung und damit aller Tendenzwert erschöpft war. Aber wenn man genauer zusieht, in welchen Kreisen im 15. Jahrhundert diese Prophetien ihre Liebhaber finden, und wenn man die Ausstattung der im 15. Jahrhundert entstandenen Handschriften in Betracht zieht, zum Teil wahrer Prachtausgaben von hohem künstlerischen Wert, so zeigt sich eine äußerst interessante und bezeichnende Wandlung in der Geltung dieser Prophetien. Im 14. Jahrhundert sind sie ein Kampfmittel religiös erregter Schwärmer, im 15. Jahrhundert sind sie fast ein Kunstgegenstand; nicht mehr aus erbitterter Teilnahme an ihrer die Päpste kritisierenden Tendenz, sondern aus Freude an reizvollen Rätselbildern, am Spiel mit schwer deutbaren Bilderrätseln erklärt sich die große Verbreitung der Papstprophetien im 15. Jahrhundert. Damit unterlagen auch diese Prophetien der allgemeinen geistigen Wendung, die zweifellos einen der Grundzüge der „Renaissance" bestimmte: an die Stelle des religiösen Wertes tritt der ästhetische Wert, nicht in Rivalität, nicht als Gegensatz empfunden, sondern als eine „Säkularisierung" der geistig-kulturellen Werte, die sich aus der Verschiebung des Blickpunktes, der geistigen Einstellung ergab: was bisher galt, mochte seine Geltung behalten, nur aus einer anderen, einer ästhetischen statt religiösen Begründung. Wie dafür die Geschichte der Papstprophetien bezeichnend ist, so dann auch im 16. Jahrhundert für die abermalige geistige Wendung: die Drucke der Prophetien und die zahlreichen Versuche ihrer Gesamtdeutung verraten, daß nun wieder ein religiöses Interesse an ihnen haftet,

[1]) In welcher Form sich die Prophetien in der Bibliothek des Herzogs Jean de Berry, des Bruders Karls V. von Frankreich, fanden, läßt sich nicht sagen; der Katalog von 1402 nennt „un petit livre où il a plusieurs figures de papes avecques aucunes prophecies d'eulx; s. L. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V. 2, 1907, S. *259 und Cabinet des Manuscrits 3, 1881, S. 188 N. 222. Ebenso ist im Inventar des unter Peter von Luna nach Peniscola gebrachten Teils der päpstlichen Bibliothek in einem Kodex nur kurz verzeichnet: Prophetia J(oachim) de papis, s. M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon 2 (Bibl. des écoles franç. d'Athène et de Rome 50, 1887) S. 51f. Nr. 134.

aber ein Interesse, das sich glaubt fundieren zu müssen durch allseitige Begründung seiner Tendenz, durch Aufweis der ursprünglichen Gestalt der Dokumente, mit denen es argumentiert: das humanistische Interesse der Reformation und Gegenreformation.

Von den Handschriften im 14. Jahrhundert lohnt es sich, wenigstens die wichtigsten zu beschreiben. Die Datierung richtet sich meist danach, bis zu welchem Papst die Prophetien von erster Hand benannt sind. Häufig sind dann spätere Papstnamen nachgetragen; auch das bekundet die fortdauernde Beschäftigung mit den Prophetien. Wenn manchmal die Papstnamen nur soweit eingetragen sein mögen, als eine ältere Vorlage sie bot, die Handschrift also möglicherweise später zu datieren wäre, so macht das für unsere Darlegungen wenig aus. Ebenso sind kleine Abweichungen in der Reihenfolge der Bilder ohne Bedeutung.[1]) Daß immer (außer in der Prager Handschrift) nur die römischen, nie die Päpste von Avignon genannt sind, beweist nur, daß in diesen Prophetien stets die römischen als die allein rechtmäßigen Päpste galten; keineswegs verrät es einen avignonesischen Standpunkt, zu dessen Gunsten die Prophetien etwa gegen die römischen Päpste ausgespielt wurden.

Unter Alexander V. (1409/10) oder Johann XXIII. (1410/17) ist Cod. Vat. lat. 3818 geschrieben, anonym, auf Papier; unter Johann XXIII. die Pergament-Handschrift Vat. lat. 3817 (fol. 1—15), die außerdem den Telesphorus und (fol. 45) eine Schisma-Prophetie des berühmten Kanonisten Johannes von Legnano[2]) enthält: *in illo tempore erunt duo sponsi . . . totus mundus reassumet formam pacis.* In diesen beiden Handschriften sind Martin V. und Eugen IV. nachträglich eingezeichnet. — Unter demselben Papst ist Cod. II, IX, 152 der Bibl. Nazionale in Florenz geschrieben, auf schönem Pergament in 4^0; nur die Rückseiten der Blätter sind beschrieben, die Vorderseiten, für die Bilder bestimmt, blieben leer. — Ebenfalls bis Johann XXIII. bezeichnet ist das Pergamentheft der Bibl. Nationale in Paris, Cod. lat. 10834, mit zierlicher Zeichnung und leuchtendem Kolorit; V. 6 und 9 fehlen, von V. 20 an ist die Reihenfolge zerstört, aber die richtige Folge angemerkt, wie sie sich *in quodam antiquissimo libro* finde. —

[1]) Vor allem V. 24 und V. 25 sind öfters vertauscht; vgl. oben S. 108.

[2]) † 1383; während des Schismas für Urban VI. wirkend, wobei er auch die Astrologie zur Demonstration der Rechtmäßigkeit Urbans zu Hilfe nahm; vgl. über ihn F. v. Schulte, Quellen u. Lit. zur Gesch. des kanonischen Rechts 2, 1877, S. 257ff.; S. Bosdari in: Atti e memorie della R. Deputaz. di Storia Patria per le prov. di Romagna 3. ser. 19, 1901, S. 1—127; Fr. Ehrle in: Quellen u. Forsch. a. d. Gebiete der Gesch. herausgegeben v. d. Görres-Gesellschaft 12, 1906, S. 433, 436.

Auch das große, einseitig beschriebene Papierheft Cod. lat. 16998 der Bibl. Nationale in Paris („ex libris recollectorum conventus Parisiensis") hat die Papstnamen nur bis Johann XXIII., aber die beiden folgenden Vaticinien fehlen und fehlten schon, wie eine Notiz sagt, in der Vorlage. Der Charakter von Schrift und Bildern weist eher ans Ende des 15. Jahrhunderts. Bei V. 15 steht der übliche Vermerk: bis hierher habe Joachim die Weissagungen verfaßt, mit dem Zusatz: *licet fuerunt ante notati plures alii summi pontifices, quos aliquando recolitur habuisse juris utriusque monarcha Franciscus Pactanus Zabarellis.* Damit entdecken wir abermals das Interesse eines der berühmtesten Juristen der Zeit[1]) für solche prophetische Produkte. — Die Pergamenthandschrift der Bibl. Magliabecchiana XXII, 22 hat fol. 45—49 die Prophetien anonym, in zerstörter Reihenfolge (V. 28/29 fehlen), bis Johann XXIII. benannt. Die Handschrift ist aber später entstanden, denn in der von gleicher Hand fol. 92ff. geschriebenen Geschichte der Dogen von Venedig ist am Schluß die Wahl Nicolaus' V. (1447) erwähnt.[2])

Aus der folgenden Zeit unter Martin V. und Eugen IV. haben wir einige Handschriften der Prophetien von großem künstlerischen Wert. Zunächst den Pergamentcodex Chigi A VII 220 im Vatikan[3]); fol. 1—13 stehen anonym die Prophetien (V. 23—26 fehlen), mit sehr prächtigen, farbig nuancierten Bildern. Bis Johann XXIII. sind die Namen der Päpste mit Ort und Datum der Wahl und des Todes und der Dauer ihres Papats ausführlich verzeichnet; bei V. 21 steht nur: Martinus V. electus 1417; die Notiz über Eugen IV. bei V. 22 ist vielleicht schon später nachgetragen; aber da die folgenden Bilder fehlen, ist die Datierung nicht ganz sicher; der Schriftcharakter spricht eher für später. Auch hier bezeugen weitere Eintragungen der Papstnamen bis Pius II. das anhaltende Interesse. Fol. 14—48 folgt der Telesphorus in reiner Humanistenschrift mit prächtigen Bildern; fol. 48^v—50^v illustrierte Prophetien über den Papa angelico und den französischen Zukunftskönig Karl; fol. 51 eine Visio quam vidit monachus quidam sanctae vitae monasterii sancti Ambrosii Mediolani; fol. 54—83 der Libellus qui dicitur Augustalis, das illustrierte, (vermutlich) von Benvenuto de Rambaldis aus Imola, dem bekannten Dantekommentator, Freund Petrarcas und Boccaccios, im Auftrag des Herzogs Niccolò II.

[1]) † 1417, als Kardinal auf dem Konstanzer Konzil tätig; vgl. F. v. Schulte 2, S. 283.

[2]) Die Handschrift enthält außerdem fol. 1—12 einen Computus calendarii mit Tierkreisbildern; fol. 13ff. eine Ratio aurei numeri mentetenus recitandi und italienische Traktate über die Rechenkunst; fol. 25ff. Tractatus ex libro quem composuit mag. Michael Scottus de notitia doctrine mensium mit hübschen Federzeichnungen; fol. 68ff. ein Schachbuch; fol. 107ff. die Beschreibung Jerusalems von Bogardus de Monte Syon; fol. 125f. Tractatus de arbore amoris; fol. 138ff. von jüngerer Hand den Telesphorus-Traktat.

[3]) Auf dem Vorsatzblatt ist folgendes Wappen: längs gespalten; rechts ein aufrechter, rechts gewendeter roter Löwe auf Silber; links dreigeteilt: rot, silber mit schwarzem Querbalken, rot; wohl das Wappen eines Prälaten.

von Este verfaßte Buch über die römischen Kaiser bis zu Wenzel.[1]) Als Geschichtsquelle wertlos, verdient dieses Kaiserbuch die Aufmerksamkeit der Kunsthistoriker; denn die Kaiserbilder wie die Papstbilder der Prophetien in dieser und den folgenden Handschriften sind Meisterwerke später Miniaturmalerei.

Mit dieser überaus kostbaren Handschrift ist die Pergamenthandschrift Vat. lat. 580 eng verwandt, die ganz denselben Stoff in derselben Anordnung enthält; der Bilderschmuck ist einfacher, aber sehr schön.[2]) Die anonymen Papstprophetien fol. 1—14 sind auch hier bis Martin V. ursprünglich benannt; dessen Todesdatum und Name und das Wahldatum Eugens IV. sind nachgetragen. — Gleichfalls zu demselben Typ gehört eine Pergamenthandschrift der St.-B. München lat. 313, deren Vorsatzblatt das Wappen des Hochstifts Salzburg trägt. Die Prophetien sind in falscher Reihenfolge; V. 5—12 und 23—26 fehlen, doch ist das wohl erst beim Neu-Binden passiert. Es ist also nicht zu entscheiden, ob die Benennung über V. 22 (Eugen IV.) hinausging. Auch hier folgt der Telesphorus, die Visio und der Liber Augustalis (vgl. Holder-Egger, N. A. 9, S. 394).

Kunsthistorisch nicht weniger interessant ist die Pergamenthandschrift M. 5, 27 der Bibl. Estense in Modena[3]), unter Eugen IV. (1431/47) geschrieben. Fol. 1—11 stehen Papst- und Kaiserlisten mit Regierungszeiten, fol. 12—60 der Telesphorus-Traktat; sein Anfang ist mit einer herrlichen Randleiste geschmückt, die zwischen Weinlaub und Trauben auf Goldgrund das Este-Wappen mit den Initialen L. M. = Leonellus Marchio (1441/50)[4]) zeigt. Die Handschrift ist also, da die Papstprophetien fol. 61—75 bis Eugen IV. benannt sind, 1441/47 geschrieben, höchst wahrscheinlich von einem Kopisten Leonellos, nicht aber — nach der Ansicht des sachkundigen Direktors der Bibl. Estense, D. Fava — von dem berühmtesten unter ihnen, Biagio Bosoni aus Cremona. Aus einer Angabe im Register der estensischen Rechnungskammer[5]) ersieht man aber, daß dieser Biagio Bosoni 1445/46 für die Kopie eines Liber Papalista bezahlt wurde; nach der üblichen Bezeichnung[6]) wird das wohl dieses oder ein anderes Exemplar der Papst-

[1]) Gedruckt bei Freher-Struve, Rer. Germ. Script. 2, 1717, S. 1—20; vgl. O. Lorenz, Geschichtsquellen 2, S. 291; auch in verschiedenen Petrarca-Ausgaben unter Benvenutos Namen gedruckt; im Cod. Ambros. P 117 sup. (Pap. 15. Jahrhundert) als Schrift Petrarcas; später von Enea Silvio bis Friedrich III. fortgesetzt.

[2]) Zwei Seiten daraus reproduziert in der Ausgabe des Diario di Stefano Infessura von O. Tommassini, Fonti per la storia d'Italia 5, 1890, S. 264 und 292.

[3]) Ältere Signatur V D 5; vgl. Bethmann im Archiv 12, S. 697; D. Fava La biblioteca Estense, 1925, S. 29 und 241; Muratori vgl. oben S. 79.

[4]) Über diesen am meisten humanistisch gebildeten und interessierten der Este-Fürsten s. D. Fava S. 23ff. und die dort angeführte Literatur.

[5]) Vgl. G. Bertoni im Giornale stor. della lett. ital. 72, 1918, S. 100; D. Fava S. 27.

[6]) S. o. S. 126 und u. S. 135; nach Vandini, Catal. dei Codd. e Mscr. del M. Giuseppe Capori, 1886, Append. 1, S. 85 Nr. 214 stand am Schluß

prophetien sein. Die Miniaturen unserer Handschrift sind (nach Fava) von zwei Händen: die Papstbilder von einem Maler der „lombardischen Schule", dessen Stil an Pisanello erinnert (Pisanello war 1441/47 mehrfach am Hofe der Este tätig).[1] Eindeutiger noch als bei den vorangehenden Handschriften, deren Herkunft nicht bestimmbar ist, wenngleich ihre Ausstattung auf reiche Besitzer hinweist, bezeugt diese estensische Arbeit, wie die Papstprophetien zu einem ganz entgifteten, nur ästhetischen Objekt humanistischer Kreise geworden war.

Wie stark gerade unter Nicolaus V. das ungefährliche Interesse für diese Prophetien anwuchs, bezeugen nicht nur italienische Handschriften[2]: man kennt sie damals in aller Welt. Sogar ein griechischer Historiker der Zeit, Laonikos Chalkondyles aus Athen[3], spricht bei Gelegenheit Nicolaus' V. über die Weissagungen des Abtes Joachim über die zukünftigen Päpste, die sich auch alle erfüllt hätten. Damals erst findet man die Kenntnis der Papstprophetien auch in Deutschland bezeugt; Hermann Corner, der Dominikaner-Chronist, erwähnt sie, allerdings sehr skep-

---

einer Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, deren Inhalt als Biblica bezeichnet wird, eine Prophetie, „la quale scripse l'abate Joachino nel papalisto". In einer Papierhandschrift aus dem Ende des 16. Jahrhunderts in der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris Nr. 828 fol. 148 steht eine Epistola ad aliquam intelligentiam libri papaliste, angeblich von 1464. Es ist sehr wenig wahrscheinlich, daß es sich in der estensischen Rechnung statt dessen um das wenig verbreitete Lehrgedicht in Terzinen eines Sieneser Dichters Pietro von 1410 handelt, daß den Titel Papalisto hat; vgl. I mscr. ital. della Bibl. Naz. di Firenze 3, 1883, S. 127.

[1]) Vgl. G. Vasari, Le vite dei più eccell. pittori . . . I ed. Ad. Venturi, 1896, S. 46ff., 50ff. Die von einem anderen Maler verfertigte Randleiste fol. 12 r mit dem Wappen hat starke Ähnlichkeit mit der Miniatur auf dem ersten Blatt des Cod. Urbinat. 8 im Vatikan (s. G. Stornajolo, Codd. Urbinates lat. 1, 1902, S. 14f.), der die Concordia veteris ac novi testamenti Joachims von Floris enthält; das Wappen in dieser Miniatur scheint eine Verbindung des fliegenden Adlers der Este mit den päpstlichen Insignien; da nach der oben erwähnten Registerangabe auch die Kopie eines Liber de Concordia an Biagio Bosoni bezahlt wurde, so ist es wahrscheinlich, daß diese Joachim-Handschrift in derselben Kopistenwerkstatt entstand.

[2]) In dieselbe Zeit gehören die Handschriften Wien 412 (Hist. eccl. 34), vgl. Tabulae codd. mscr. bibl. Vindobon. 1, S. 66; (davon ist Cod. 9788 (Rec. 1530) derselben Bibliothek eine Kopie des 18. Jahrhunderts); eine Handschrift der Bibliotheca Harleiana, vgl. A Catalogue of the Harleian collection of mscr., London 1759, 1, S. 1340; und das Fragment der Bibl. Riccard. 1192 fol. 100—107 mit V. 17—30, dessen erste Lage mit V. 1—16 verloren ging; fol. 100 r die Notiz: Publicae utilitati exposuit fr. Petrus Sacca magister et prior die 27. junii 1683.

[3]) † 1463; Ed. Bonn 1843, S. 304f; auch MPG. 159 Sp. 301.

tisch gegen ihre Wahrheit.[1]) Und wir kennen mehrere Übersetzungen wenigstens einiger Vaticinien aus dieser Zeit. In Eberhard Windekes[2]) Buch vom Kaiser Sigismund ist ein Konglomerat verschiedener prophetischer Texte eingefügt, darunter drei Stücke aus einer „prophetie eins seligen bischofs zu Marsico in Calabria, der ist genant Anselmus und ist gewesen zu der zit do man zalt von Cristus gepurt 1278 jor und hat geschriben und gewissaget von den bebesten, die do werden sollent biß uf den endecrist und hat angehaben an Bonifacius dem nünden".[3]) In Mainzer Dialekt übertragen sind da die auf Gregor XII. und Johann XXIII. bezüglichen Vaticinien 18 und 20 und V. 23 (heu heu misera civitas) als Weissagung „von der stat Proge" (Prag) wiedergegeben; die Übersetzung ist fehlerhaft und frei, aber bemüht, aus dem Kauderwelsch der lateinischen Texte einigermaßen Sinnvolles und Zutreffendes herauszulesen. Windeke hat diesen ganzen Abschnitt über Prophetien und Visionen Hildegards, des Priesters Siegenwald[4]), Anselms und anderer (ed. Altmann S. 350 bis 362) offenbar fertig aus einer Vorlage übernommen; dieselben Stücke, ebenso angeordnet, finden sich nämlich in einer 1465/66 geschriebenen, von Windeke ganz unabhängigen Papierhandschrift der Univ.-Bibl. München 684[5]) fol. 88^{v}—98^{v}, darunter auch die drei Abschnitte aus der „provecey bischofs Anshelmus zuo marysican yn calabria (fol. 96^{v}/97^{r}), in fränkischem Dialekt, zweifellos nach derselben Vorlage wie bei Windeke übersetzt, auch hier frei und dem Sinn nachhelfend, aber weniger fehlerhaft als die Windeke-Übertragung.

In Italien finden wir in diesen Jahren[6]) noch einmal einen

[1]) Chronicon bei Eccardi Corpus hist. medii aevi 2, S. 794; die neuere Ausgabe von Schwalm, 1895, läßt diese früheren Teile der Chronik weg.

[2]) † 1340, vgl. A. Wyss im Zentralblatt f. Bibliothekswesen 11, 1894, S. 466.

[3]) Vgl. die Ausgabe von W. Altmann, 1893, S. 360, wo aber fast stets die falschen Lesarten im Text stehen; Altmann merkt an, in den Drucken der Joachim-Anselm-Prophetien könne er die Texte nicht finden — er hat sie offenbar gar nicht erst dort gesucht; er scheint auch nicht zu merken, daß die drei Stücke zusammengehören.

[4]) Vgl. auch: Cod. germ. Monac. 267 fol. 246ff., bei A. Reifferscheid, Texte zur Gesch. d. relig. Aufklärung, Festschrift Greifswald 1905, S. 41f.

[5]) Vgl. L. Oliger in der Festschrift für J. Schlecht, 1917, S. 264f.

[6]) Unter Nicolaus V. (1447/55) scheinen auch die Pergamentblätter in der Bibl. Vitt. Emanuele in Rom, Sessor. 108 fol. 1—16 geschrieben zu sein;

Kreis von Humanisten mit unseren Prophetien beschäftigt. Der Herausgeber der Prophetien von 1589, Paschalinus Regiselmus, erzählt, er habe ein Schriftstück bekommen *(quidam liber excerptorum)*, das Domenicus Maurocenus, ein gebildeter Edelmann in Venedig *(qui 1454 in vivis erat)*, vor etwa 130 Jahren geschrieben habe: darin seien die Papstvaticinien einem Rabanus zugeschrieben.[1]) Nun beruht diese Zuschreibung an Raban hier offenbar auf dem Telesphorus-Traktat; der liegt in den Venediger Drucken in einer kürzenden Bearbeitung durch einen fr. Rusticianus vor.[2]) In einer Vorrede wendet sich dieser Bearbeiter an einen Dominicus mit den Worten:

novas prophetias a te mihi nuper oblatas vidi atque revolvi; et quia magnum erat volumen atque confusum, hortatus es, ut in brevi decerperem ordinaremque que digna viderentur; quem librum quidam Theolosphorus heremita collegit ante annos ferme 70 (nämlich im Jahre 1386!).

Zweifellos ist damit derselbe Domenico Morosini angesprochen, dessen Exzerptenbuch Regiselmus vor sich hatte, der also die Kürzung des Telesphorus-Traktates anregte.[3]) Sein besonderes Interesse für die Papstprophetien verrät noch später ein Brief des Kamaldulenser-Generals Peter Delphin[4]) an

die Ausführung ist sehr nachlässig; die beiden Städtebilder sind als Roma und Constantinopolis bezeichnet; unter Calixt III. oder Pius II. die Handschrift der Bibl. Nation. Paris lat. 11415 fol. 142—157 (nach dem Telesphorus), die Bilder ausgespart, die Schrift sehr schlecht.

[1]) Derselbe Domenicus Maurocenus soll ein Vaticinium Sibyllae Erythreae aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, kommentiert und teilweise ediert haben; s. J. Wolf, Lectiones memorabiles 1, S. 460f.

[2]) Vgl. meine Studien über Joachim von Floris, 1927, S. 193.

[3]) Die im Jahre 1469 von einem Mönch Andreas des Klosters S. Cyprian in Venedig nach einer Vorlage in S. Giorgio Maggiore geschriebene Papierhandschrift lat. VII 44 der Bibl. Marciana (s. J. Valentinelli, Bibl. mscr. ad S. Marci Venet. 2, S. 215ff.) stammt indirekt aus diesem Kreis; sie enthält neben dem gekürzten Telesphorus unsere Prophetien als Werk Joachims, ferner den Traktat De Antichristo des Johann von Paris, der auch im Druck auf den Telesphorus folgt; vielleicht ist diese Handschrift die Vorlage des Drucks.

[4]) Vgl. J. Schnitzer, Peter Delphin, 1926; Domenico Morosini ist dessen Vetter. Der Brief steht bei Martène-Durand, Vet. script. ampliss. collectio 3 S. 1152f. Nr. 201. Der vorangehende Brief Peter Delphins, datiert 1488, ist an Domenico Morosini gerichtet, „qui summum modo civitatis magistratum geris". — Ein gleichnamiger Verwandter des Kamaldulenser-Generals (nicht dieser selbst) besaß auch die Handschrift der italienischen Übersetzung der „Prophecies de Merlin", die 1480 in Venedig gedruckt wurde; vgl. I. Sanesi, Storia di Merlino, 1898, S. LIVf.

einen Mönch Hieronymus. Peter Delphin erzählt, ihn habe Zenobio Acciajuoli besucht, der bekannte florentiner Humanist[1]); sie unterhielten sich über Prophetien, zumal über die Weissagungen vom kommenden Engelspapst, der aus dem Grabe erwachen werde. Da erinnerte sich Delphin, daß er einst in Venedig den gelehrten Domenico Morosini darüber sprechen hörte, der „apud papalistam" diese Prophetie vom auferstehenden Papa angelico gelesen hatte. Darauf habe ihn Acciajuoli inständig gebeten, ihm das Exemplar dieser Prophetie zu verschaffen; und so trägt Delphin dem Adressaten auf, sofern Morosini das Buch noch besitzt, das betreffende Bild mit Unterschrift für Acciajuoli zu kopieren.[2])

Das erregte Interesse dieses späten Humanisten für unsere Weissagungen läßt schon am Ende des 15. Jahrhunderts spüren, daß auch für unsere Prophetien nun wieder eine Zeit anbricht, die den religiösen Eifer und die Mühe um reines Wissen vor dem ästhetischen Spiel betont. Inzwischen[3]) war aber die Reihe der prophezeiten Päpste abermals abgelaufen. Innozenz VIII. (1484 bis 1492), auf den das letzte der 30 Vaticinien zutreffen

[1]) Dominikaner, später Bibliothekar Leos X., vgl. Tiraboschi, Stor. della lett. ital. 7, S. 224, 1111, 1379.

[2]) Es ist nicht unmöglich, daß wir noch heute diese Handschrift, die damals Morosini besaß, kennen. Im Museo Correr (Museo Civico) in Venedig findet sich eine Papierhandschrift der Papstvaticinien mit dem Titel: Qui comenza el Papalista. G. M. Urbani de Gheltof hat den zum Teil sehr zerstörten Text der Handschrift ediert unter dem Titel: Il papalista dell' Abate Gioachino da un codice del sec. XV (Venedig 1880; eine Seite photographiert). Der Abdruck ist leider ganz unkritisch und ungeschickt; die Autorschaft Joachims wird nicht bezweifelt; doch scheint das Manuskript anonym. De Gheltof datiert die Handschrift um 1440; allerdings sind die Päpste bis Paul II. genannt, weshalb E. Renan, Hist. Litt. de la France 28, S. 491 glaubt, die Handschrift um 1470 datieren zu müssen; doch läßt sich aus De Gheltofs Druck nicht ersehen, ob etwa die letzten Namen später eingetragen sind; ich habe die Handschrift nicht gesehen. Es fehlen V. 3 und 4, dafür stehen zwei andere Prophetien über die Völker Gog und Magog und über den Engelspapst; die Reihenfolge der Vaticinien ist sehr durcheinander geraten. Möglicherweise haben wir hier den Papalista des Domenico Morosini vor uns.

[3]) Es seien noch einige Handschriften aus jener Zeit erwähnt, die weder genau datierbar noch sonst von besonderem Interesse sind: Laurentiana Plut. 78 Cod. 23 (Bandini Catal. 5, S. 308) fol. 3—16 nur die Bilder; Wien 513 (Rec. 149) fol. 2—34 (Tabulae 1, S. 86); Wien 578 (Univ. 238) fol. 138^{v}ff. (ibid. S. 101); Brit. Mus. 15691, nach N. A. 4, S. 353 um 1500 geschrieben; Pesaro, Bibl. Oliveriana 24, 15. Jahrhundert; lückenhaft (Mazzantini 29 S. 14).

mußte[1]), hatte sich weder als Antichrist noch als Engelspapst gezeigt. War damit nun nicht die Zeit für die Papstprophetien endgültig vorbei? ihr Kredit völlig erschöpft? Ist es schon verwunderlich, humanistisch Gebildete des 15. Jahrhunderts an diesen abstrusen Produkten interessiert zu sehen, hat sie wenigstens die folgende Epoche, die beginnende „Neuzeit", endlich über Bord geworfen?

Im Gegenteil: die Prophetien haben sich diese Neuzeit zunutze gemacht; auf den Schwingen der schwarzen Kunst treten sie einen neuen Flug durch die Welt an. Im Beginn des neuen Jahrhunderts[2]) werden sie zum ersten Mal mit Druck und Holzschnitt vervielfältigt; die Bilder sind nicht mehr mit Papstnamen benannt, sie bieten sich also zu neuer Ausdeutung an. Bis zum Ende des Jahrhunderts sind sie mindestens noch zwölfmal gedruckt worden, immer neu kommentiert und besonders in Deutschland für die verschiedensten geistigen Interessen ausgedeutet und ausgebeutet. Jede der konfessionellen Parteien schmiedet sich eine Waffe aus diesem elastischen Material von Weissagungen. Hans Sachs leiht ihnen seine Verskunst, Paracelsus sein magisches Wissen, ein Paul Schalich seinen Apostatenzorn. Selbst Luther sieht sich in ihnen prophezeit.[3]) Das Publikum der Prophetien kann nie größer gewesen sein als damals, als die Drucke sie in alle Welt trugen. Daneben schreibt man sie immer noch eifrig ab. Und seltsamerweise läßt die Anzahl der Drucke und Abschriften nicht bald wieder nach, sondern verdichtet sich gerade gegen das Ende des Jahrhunderts. 1589 war die weit verbreitete Ausgabe von Regiselmus erschienen. Eine große Anzahl der späten Handschriften, meist italienisch und lateinisch geschrieben, dürfte in die unmittelbar folgende Zeit gehören.[4]) Aber nicht nur diese

[1]) Innocenz VIII. ist zwar seit Nicolaus III. der 29., seit Bonifaz IX. der 14. Papst; da aber V. 25 (ve tibi civitas septicollis etc.) nicht auf einen Papst gedeutet wurde, so fiel auf ihn V. 30.

[2]) 1505 in Venedig bei Nicolaus und Dominicus del Gesù, s. Essling, Les livres à figures vénitiens de la fin du IV. siècle, 1907/08, Nr. 2449.

[3]) Diese Angaben sind belegt in meinen Studien über Joachim von Floris S. 196ff. Auf die Verbreitung und Wirkung der Prophetien im 16. Jahrhundert gehe ich hier nicht näher ein.

[4]) Z. B. Brit. Mus. 17432; Charpentras 340; Wien 11413; Veroli 37; Bologna U.-B. 312 (519); Harley 3483; Oxford Misc. 588; Rom, Vitt. Eman., Cappucc. 15; Vat. Reg. lat. 1570 und 576; Vat. Barb. lat. 2327 und 2302; Florenz Riccard. 2199 und 3116; Marucell. C 160; Magliab. XX, 59; Paris B. N. lat. 6246 A; Neapel Brancacc. 2 C 23; Avignon 1226 u. a.

Abschriften bezeugen, wie stark die Regiselmus-Ausgabe das Interesse für die Papstprophetien anfachte. Als im Jahre darauf zwei Päpste zu wählen waren (Urban VII. und Gregor XIV.), da hat man versucht, den Ausfall dieser Wahlen durch die Verbreitung angeblicher Prophetien über eine Reihe von Päpsten zu beeinflussen; ein Druck des Verlegers G. B. Bertoni in Venedig von 1605 hat eine große Anzahl solcher in der damaligen Wahlagitation entstandener Weissagungsreihen über die Päpste vereinigt[1]); aber auch zahlreiche Handschriften dieser Wahlflugblätter sind noch vorhanden. Es ist kein Zweifel, daß das plötzliche Auftauchen solcher Papstprophetien als Agitationsmittel angeregt ist durch den kurz vorher neu gedruckten Liber de pontificibus; die neu ausgedachten Vaticinienreihen sind zwar viel ärmlicher, oft nur ein Wappensymbol und ein kurzer Spruch; gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß ihr Muster die Joachim-Anselm-Prophetie war. Hier interessiert es uns nicht im einzelnen, zu welchem Zweck und von welchen Parteien die verschiedenen Prophetien während des langen strittigen Konklaves vom Oktober/November 1590 lanciert wurden, aus dem endlich Gregor XIV. hervorging. Nur eines jener Produkte hat die Aktualität jener Tage überlebt: die sogenannte Malachias-Weissagung. Auch diese Reihe von ganz kurzen „prophetischen" Sprüchen (ohne Bilder) ist während der Wahl des Nachfolgers Urbans VII. entstanden.[2]) Vielleicht eben wegen ihrer prägnanten Kürze oder auch dank dem Zufall, daß sie in einigen

[1]) Ein Exemplar in der Universitätsbibliothek Göttingen: Vaticinia seu praedictiones illustrium virorum; am meisten verbreitet ist eine Reihe von 28 Vaticinien über die Päpste seit Martin V. (enarratio de successoribus Petri apostoli a Martino V. usque ad Antichristum), meist als Werk eines sel. Abtes Johannes (oder dafür: Joachim) bezeichnet; sie beginnt: erigetur columna fortis e dirimet scismata; offenbar zur Beeinflussung der Wahl nach Urban VII. geschrieben. Handschriften davon z. B. Bibl. Riccard. 2199; Capponi 34; Marucell. C 160; Vat. Barb. lat. 2327; Ambros. S. 99 sup.; Bologna, Universitätsbibliothek 312 (519); Escorial O II 18; Paris, Arsenal 828; Görlitz, Milich'sche Bibl. IV 18. Man vgl. auch die große Sammlung ähnlicher Prophetien im Cod. 34 K 19 (1057) der Bibl. Corsiniana in Rom.

[2]) Vgl. L. Pastor, Geschichte der Päpste 10, S. 529f. und die große dort zitierte Literatur über die Malachias-Prophetie; bes. A. Harnack in Zeitschr. f. Kirchengesch. 3, S. 315—324 und J. Schmidlin in der Festschrift f. H. Finke, 1904, S. 1—40; in der ganzen großen Literatur ist zu wenig beachtet, daß die Malachias-Prophetie nur eines unter vielen ähnlichen Elaboraten von 1590 ist, und daß Anstoß und Vorbild in der Regiselmusausgabe der Papstprophetien zu suchen ist; vgl. Schmidlin S. 9.

Fällen merkwürdig treffend schienen und daß sie im Werk eines vielgelesenen Historikers[1]) Platz fanden, erhielt sich ihr Gedächtnis, und für manche Leute sind sie bis auf den heutigen Tag in ihrem prophetischen Wert anerkannt. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde mit großem Aufwand an historischem Rüstzeug „bewiesen", daß es sich um eine echte Prophetie des irischen Erzbischofs Malachias († 1148) handle[2]); noch heute taucht bei jeder Papstwahl der Versuch auf, den Erwählten in den ihm zukommenden Worten der Malachias-Prophetie wiederzuerkennen; und noch zu Beginn des Krieges setzte G. Ciuffa an die Spitze seiner ernst gemeinten, kuriosen Prophetien-Sammlung: La guerra europea e le Profezie (Rom 1915; 2. Aufl. 1916), die Sprüche des Malachias.[3])

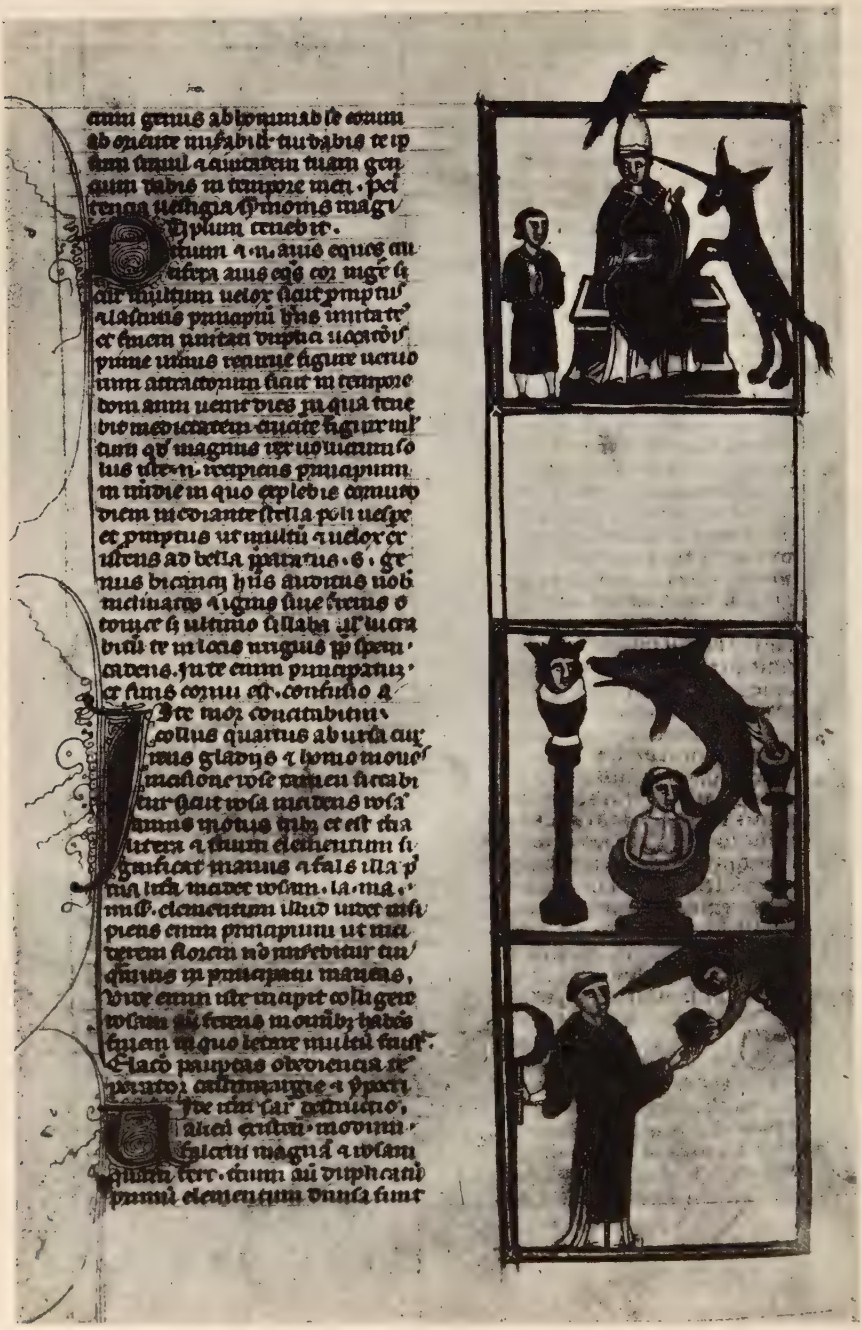
Damit greift ein Ableger unserer Papstprophetien, die, wie wir sahen, in dem Weissagungsglauben von Byzanz, ja in spätantiken Alexandersagen wurzeln, bis in unsere Tage herein. Aber nicht diese lockere Verknüpfung mit der Gegenwart rechtfertigt die Mühe, den Faden dieses Weissagungsglaubens zurückzuspinnen; vielmehr: daß sich mancher kleine, bisher beschattete Zug im historischen Antlitz ganzer Epochen belichten mußte, ehe der Wandel dieses prophetischen Irrglaubens vor uns offen lag. Nichts ist nutzlos, was auch nur in bescheidenem Maße dazu beiträgt, Werden und Wandel des menschlichen Geistes verstehen zu lassen. Deshalb wünschte einst Montaigne diese Prophetien zu sehen; und deshalb war es an der Zeit, nachdem so zahllose Menschen von ihnen beirrt wurden, mit den Mitteln, die der heutigen Forschung zur Verfügung stehen, endlich einmal festzustellen, wie viel menschlicher Wahn um diese Weissagungen blühte und was ihr wahres Gesicht ist.

[1]) A. Wion, Lignum vitae, Venedig 1595; 1601 und 1605 in italienischer Übersetzung in Venedig nachgedruckt.

[2]) J. Maitre, La prophétie des papes attrib. à S. Malachie, 1901.

[3]) Wenn wir zum Schluß, von so viel „Prophetie" angesteckt, auch eine „Weissagung" wagen dürfen: beim nächsten Konklave werden gläubige und ungläubige Journalisten voraussichtlich wieder einmal Engelspapst-Erwartungen verkünden; denn jetzt muß ein Papst folgen, den die Malachias-Weissagung als Pastor angelicus bezeichnet. Nach ihm sind von Malachias noch fünf weitere Päpste verheißen. Was aber wird dann?

Cod. Riccard. 1222 fol. 2ᵛ und 3ʳ (V. 19 und 20); vgl. S. 103



Cod. Vat. lat 3819 fol. 147^{v} (V. 18 bis 20); vgl. S. 104f.

DIE GEFÄLSCHTE EHEDISPENS FÜR KÖNIG SANCHO IV. VON KASTILIEN UND MARIA DE MOLINA.

VON HEINRICH FINKE
IN VERBINDUNG MIT ELSBET JAFFÉ.

Auf die Bedeutung gewisser Ehehindernisse und ihrer Dispensen bei fürstlichen Familien des Mittelalters habe ich in meinem Buche „Die Frau im Mittelalter" besonders hingewiesen. Vor allem haben Bonifacius VIII. und Johannes XXII. die Dispens auch als politische Machtmittel gebraucht. Das beweist die Arbeit der mitunterzeichneten Verfasserin über „Die Ehepolitik Bonifaz' VIII." und eine andere über „Die Ehepolitik Johanns XXII.", die beide bald erscheinen werden. Dr. Elsbet Jaffé hat sich dann mit dem Einflusse Bonifacius' VIII. auf die spanischen Verhältnisse beschäftigt. Sie gab die Grundlage dieser Arbeit, ich habe sie nach der politischen und diplomatischen Seite erweitert. Einen Teil der Beobachtungen über den Text der Fälschung hat, wie stets hilfsbereit und souverän das einschlägige Material beherrschend, Rudolf von Heckel in selbstloser Weise zugesteuert. Ihm gebührt besonderer Dank. H. F.

Am 21. März 1297 erklärte Papst Bonifacius VIII. in einer feierlichen Bulle „Ad perpetuam rei memoriam de fratrum nostrorum consilio" die unter dem 25. März 1292 auf den Namen seines Vorgängers Nikolaus' IV. ausgestellte Dispensationsurkunde für König Sancho IV. und Maria de Molina für unecht, oder genauer für verdächtig und wirkungslos, solange Dispens und Urkunde nicht vom apostolischen Stuhle approbiert seien.[1]) Zugleich gab er darin einen ausführlichen Bericht über die wahrscheinliche Entstehung der Fälschung und das Verfahren bei ihrer Entlarvung. Das ist für die mittelalterliche Zeit etwas ganz Ungewöhnliches. So bietet das unten wieder abgedruckte Stück für die Geschichte des päpstlichen Kanzleiwesens und ihre Urkundenkritik manches Neue. Auch für das Kirchenrecht hat das Stück Bedeutung; denn die Geschichte des die Fälschung veranlassenden Kurialen, die unten erzählt wird, gab unzweifelhaft Bonifacius

[1]) Vgl. den Schluß der unten wieder abgedruckten Urkunde.

Veranlassung zur Abfassung der Dekretale „Excommunicamus".[1]) Vor allem aber gehört die Urkunde in den Komplex des kastilischen Erbfolgestreites, dessen internationale Bedeutung bekannt ist.[2])

I.

Der Sohn Alfons X. des Weisen, Infant Sancho, hatte sich im Juli 1282 mit Maria de Molina — unter diesem Namen ist die Königin in der Geschichte bekannt — vermählt. Sie war mit ihm im zweiten und dritten Grade blutsverwandt. Sancho war als zehnjähriger Knabe mit Guillelma de Moncada, Tochter des Grafen Gaston de Bearn, versprochen, eine Aufhebung des Gelöbnisses hatte anscheinend nicht stattgefunden.[3]) Außerdem hatte Königin Maria Sanchos natürliche Tochter Violante aus seiner vorehlichen Verbindung mit Marias Kousine, Maria de Meneses von Ucera, aus der Taufe gehoben.[4]) Trotz diesen mehrfachen Ehehindernissen der Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft und geistlichen Verwandtschaft war vor der Eheschließung keine Dispens von Rom erbeten worden. Daß solches Nachsuchen vor der Heirat in den fürstlichen Familien öfter unterblieb, ist bekannt.[5]) Warum es in diesem Falle unterblieb, ist schwer verständlich, da schon da-

[1]) Extravag. communes V, 10, 1. Vgl. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. S. 130. Johannes Monachus, der damalige Vizekanzler und spätere Kardinal, sagt in der Glosse hierzu: Hec promulgacio reperitur in provinciali cancellarie. Et cum quidam scriptor pape diceretur incidisse in eam, Bonifacius hanc pronuntiacionem innovavit et eam publicari in audientia fecit.

[2]) Es genügt jetzt ein für allemal hinzuweisen auf das sorgfältige und inhaltreiche Werk von Mercedes Gaibrois de Ballesteros I. Band (1922) und auf die Dokumente, die Georges Daumet, Mémoire sur les relations de la France et de la Castille de 1255 à 1320 (1914?) veröffentlicht hat.

[3]) Freilich ist auch keine Zustimmung bekannt. In ähnlichem Falle heißt es: Inducemus bona fide filios nostros supra dictos, cum fuerint etatis legitime, quod consenciant matrimoniis vel matrimonio antedictis. Daumet p. 217.

[4]) Die drei Hindernisse werden in dem unten abgedruckten Stück genannt.

[5]) Vgl. H. Finke, Die Frau im Mittelalter, an verschiedenen Stellen. Charakteristisch ist auch die Verlobung Jaymes II. von Aragon mit Sanchos Tochter, die 10 Jahre später stattfand. Da heißt es (Acta Aragonensia I, S. 12): E con alcuns se maravellassen, com lo dit matrimoni del senyor rey en Jacme ab la dona Isabel fila del dit rey don Sanxo se faeya sens dispensacio de la esglesia, perco con eren en tres grau; da wird, ohne auf den Einwurf näher einzugehen, nur die Notwendigkeit der Ehe angegeben und die Schlußfolgerung dem Leser überlassen.

mals vorauszusehende Gefahren die Dispens besonders notwendig gemacht hätten; vielleicht doch in erster Linie wegen der besonders nahen Verwandtschaft des zweiten Grades, von dem erst Clemens V. dispensiert hat unter Betonung der Ungewöhnlichkeit des Falles (vgl. Regestum Clementis V. Nr. 3885. Dazu aber auch Acta Aragonensia II Nr. 767 über Bonifacius).

Sancho IV. war nicht der älteste Sohn Alfons X. Der primogenitus Fernando, vermählt mit Blanka, der Tochter Ludwigs d. H. von Frankreich, war mit Hinterlassung mehrerer Kinder, der bekannten Grafen de la Cerda, vor seinem Vater gestorben. Wohl war Sancho zunächst von seinem Vater als Thronerbe eingesetzt, später aber bei dem Aufstande gegen den altersschwachen Alfons zugunsten des ältesten Cerda und eventuell Frankreichs enterbt und so in gewissem Sinne (1287) illegitimer Herrscher geworden. So mußte ihm wenigstens nachträglich, besonders auch nach der Geburt des Thronerben Fernando IV. alles an der Gültigkeitserklärung seiner Ehe liegen, zumal ererbte und durch die Cerda-Affaire verschärfte Gegnerschaft Frankreichs den Bestand seiner Herrschaft bedrohte.

Papst Martin IV. hatte von der Verbindung beider nachträglich gehört. In zwei ungewöhnlich scharfen Schreiben fordert er am 13. Januar 1283 die beiden Ehegatten zur sofortigen Trennung auf. Wenn sie sich weigerten, droht er mit Exkommunikation und Interdikt ihrer Aufenthaltsorte. Der Erzbischof von Burgos und der Bischof von Astorga sollen den Befehl des Papstes überbringen und im Falle des Ungehorsams die kirchlichen Zensuren verkünden.[1]) Von einer Ausführung des Auftrages fehlt jede Spur. Es waren die Zeiten der revolutionären Erhebung gegen Alfonso, dann folgte bald die Thronbesteigung Sanchos und der Tod des Papstes, alles Momente, die der Ausführung nicht förderlich waren. Aus den Registern Honorius IV. ist über weiteres Eingreifen der Kurie nichts zu entnehmen; denn die Suspension des Interdikts und die Frage der Aufhebung der Exkommunikation, die in seinem Schreiben vom 7. November 1286 erwähnt werden, beziehen sich nicht auf den Ehefall, sondern auf die Empörung gegen Alfonso X.[2]) Wohl aber wissen wir von einer merkwürdig ver-

[1]) Raynaldi annales ecclesiastici ad annum 1283, Nr. 57.
[2]) Reg. Honorius IV., Nr. 808.

laufenen Gesandtschaft eines Intimen Sanchos, des Abtes von Valladolid, und des Bischofs von Calahorra in dem berühmten Todesjahre dreier Herrscher 1285 — des Papstes, des Aragonesen Pedro III. (des Großen) und Philipps III. von Frankreich — an den neuen französischen König Philipp d. Sch. Der Abt sollte ihn gegen die Cerda und für Befürwortung der Ehedispens in Rom gewinnen: das erste gelang zum Teil, wenn Sancho auf das zweite verzichte und auf Philipps Vorschlag — sich von seiner Frau zu trennen und eine Schwester Philipps zu heiraten — sich einlassen wolle! Wie der Abt das verschwieg, wie dies erst bei einer neuen Gesandtschaft 1286 zur Entrüstung Sanchos bekannt wurde, wie der Vertraute dann stürzte und die Verhandlungen abgebrochen wurden, kann man bei Frau Ballesteros nachlesen.[1])

Zwei Jahre später wurde bei einer Zusammenkunft von kastilischen und französischen Gesandten ein beide Teile befriedigendes Übereinkommen getroffen; die Cerda- und Dispensfrage wurde gelöst, letztere in dem Sinne, daß eine Eheberedung zwischen Sanchos Tochter und Alfonso de la Cerda stattfand, „si in hoc consentiat sancta Romana ecclesia", und daß Philipp d. Sch. „procurabit pro posse suo per litteras et per nuntios obtinere dispensationem super matrimonio iam contracto inter dictos regem Castelle et dominam Mariam, quam nunc habet pro uxore, et super dicto matrimonio contrahendo inter predictos Alfonsum et Ysabellim.[2]) Der Vertrag war vermittelt durch den päpstlichen Legaten Kardinal Cholet!

Gab dieses schon einige Hoffnung, so noch mehr die Person des neuen Papstes Nikolaus IV. In der begeisterten Verehrung für seinen Orden begegnete er sich mit dem Franziskus-Verehrer Sancho. Wendungen in seinem Schreiben an den König zeugen von einer mehr als gewöhnlichen Sympathie, die er auch schon vor seiner Wahl im Februar 1288 für Sancho gehegt hat.[3]) Freilich kommt die Antwort erst anderthalb Jahre nach den obigen Vereinbarungen am 4. November 1289. Hat damals erst Sancho seine

[1]) Cap. IV. La privanza de un abad p. 88—114.

[2]) Daumet p. 196, 197.

[3]) Sane, fili charissime, tuam nolumus latere notitiam, quod ab olim ante nostre promotionis exordium personam regiam suique honoris felicia incrementa speciali quadam affectione dileximus et continuatis benevolis studiis . . . diligere non cessamus. Raynaldi ann. 1289 Nr. 40.

im päpstlichen Schreiben erwähnten Gesandten geschickt, nach dem er endlich die feste Zusicherung Philipps d. Sch. über die persönliche Zusammenkunft in Bayonne, die im Frühjahr 1290 stattfinden sollte, erhalten hatte? Lagen andere Hindernisse vor? Auch die Hoffnung auf Dispens erfüllte sich nicht in vollem Maße. Und doch kommt der Papst dem König stark entgegen. Augenblicklich kann er ihm noch keine bestimmte Antwort geben. Es heißt da: Super dispensationis autem postulate negotio certum magnitudini regie responsum ad presens mittere non valemus, impedimento multiplici, quod in hac parte ingeritur, obsistente; quamquam libenter affectibus regiis, quantum cum Deo possumus, annuamus. Sed tandem habita super hoc certitudine pleniori disponimus nostre in hoc intentionis propositum tibi, cum expedire videbitur, plenius aperire. Rogamus igitur serenitatem regiam et hortamur attente, quatenus moleste non feras, si petitionem regiam super huiusmodi nobis dispensatione porrectam ad exauditionis gratiam in presentiarum non duximus admittendam, licet tibi utpote filio predilecto apostolici favoris suffragium ... impendere actore Domino intendamus.[1])

Klingt das nicht wie eine Entschuldigung, eine flehende Bitte, die Verzögerung nicht übel zu nehmen? Und liegt darin nicht verschleiert die Aussicht auf Gewähr, sobald noch einige Punkte klar gestellt sind? Worin diese Punkte bestanden haben, wissen wir nicht mit Bestimmtheit; ebensowenig, warum schließlich Nikolaus, trotz wiederholten Ansuchens Sanchos und trotz nochmaligen Eintretens Philipps d. Sch. für ihn, die Dispens ausdrücklich verweigert hat. Daß Nikolaus erst nachträglich von den anderen Ehehindernissen erfahren habe, scheint mir nicht recht glaublich. Daß er darum gewußt hat, daß die Gräfin von Bearn ihre Ansprüche auf Sancho wiederholt vorgebracht hat, erfahren wir aus dem unten folgenden Schreiben Bonifacius' VIII.

Unzweifelhaft haben auch die politischen Wandlungen und die verschiedenen politischen Einflüsse auf das Kardinalskollegium dabei eine Rolle gespielt. Sancho verband sich immer enger mit dem wegen der Eroberung Siziliens im Banne befindlichen aragonesischen Hause. Noch zu Lebzeiten Nikolaus' IV. verlobte er seine jugendliche Tochter Isabella, die frühere Braut des ältesten

[1]) Raynaldi l. c. 1289 Nr. 40.

Cerda, mit Jayme II. von Aragon. Man bekümmerte sich dabei um die Kurie nicht, trotz des verwandtschaftlichen Ehehindernisses.[1]) Und nun soll Nikolaus IV. ein paar Tage vor seinem Tode plötzlich die Dispensurkunde ausgestellt haben. Sancho behauptete es selbst, die Welt muß es geglaubt haben, denn sonst könnte man nicht verstehen, daß nach allem Vorhergehenden Philipp d. Sch. sich mit Sancho 1294 feierlichst und mit Eid verpflichtet, für die beiden von ihnen verlobten Kinder, Sanchos Sohn Fernando und Philipps Tochter Blanca, sobald als möglich die römische Dispens einzuholen, ohne dabei mit einem Worte des Eheproblems des kastilischen Königspaares zu gedenken. Im Jahre darauf löste Sanchos Tod das Eheband und seine Tochter wurde vom Aragonesen der Mutter wieder zugeschickt. Wie Bonifacius VIII. 1301 die Kinder Sanchos legitimierte, wurde der problematischen Ehe des Königspaares beinahe im Tone Martins IV. noch einmal gedacht.[2])

II.

In ganz eigenartiger, ausführlicher Weise erzählt Bonifacius VIII. die Entdeckungsgeschichte der gefälschten Bulle seines Vorgängers. Die Fälschung war im Verlauf der mehr als zweijährigen Sedisvakanz nach Nikolaus' IV. Tode erfolgt; in diesen Jahren hatte das Kardinalskollegium die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten.[3]) Ein starkes Gerücht hatte sich verbreitet, daß Sancho die Erteilung der Dispens durch Nikolaus fest behaupte. Verwunderung, aber auch Unruhe bemächtigte sich der Kardinäle. Denn Papst Nikolaus hatte ihnen wiederholt im Konsistorium und sonst die Zusicherung gegeben, er werde diese Dispens „sine fratrum consilio aliquatenus" nicht erteilen. Schon diese Bemerkung enthält einen Beitrag zur Kenntnis des kurialen Dispenswesens. Über die Gepflogenheiten des Papstes bei der Abfertigung ähnlich wichtiger Dispensgesuche sind wir nicht zureichend unterrichtet. Die Kanzleiregel, welche sich auf Gnadenbriefe verschiedener Art bezieht, hebt unter anderen die Dispensbriefe für hochgestellte Persönlichkeiten aus der Masse der „litterae legendae" und der „litterae simplices", deren Ausfertigung mit oder ohne Vortrag

[1]) Acta Aragonensia I Nr. 7.

[2]) Raynald annales ad annum 1301 Nr. 18. Reg. Bon. VIII, Nr. 4403.

[3]) Über den Umfang seiner Rechte vgl. H. Finke: Aus den Tagen Bonifaz' VIII., S. 77.

vor dem Papst zu geschehen hatte, heraus; sie bezieht sich aber in betreff der bei ihrer Ausstellung zu beobachtenden Maßregeln auf einen Paragraphen des „Provinciale cancellarie", der verloren ist.[1]) Wir wissen also nicht, in welcher Weise die Gewährung solcher Gnadengesuche durch den Papst und seine Mitwirkung bei der Ausfertigung der darüber ausgestellten Urkunden erfolgte. Bonifacius' VIII. Bemerkung gibt hier einen, wenn auch vorerst nur negativen Aufschluß. Eine Behandlung derartiger Dispensgesuche im Konsistorium war nicht feste Regel, sonst hätte es eines bestimmten Versprechens Nikolaus' IV. in dieser Hinsicht nicht bedurft, eines Versprechens, das doch wohl auch durch seine Seltenheit so eindrucksvoll war, daß es allen, die es gehört hatten, im Gedächtnis haften blieb und zum Ausgangspunkt der Aufdeckung des Betruges werden konnte. Eine Ergänzung hierzu bietet ein Gespräch, das mehrere Jahre später zwischen dem aragonesischen Prokurator an der Kurie, Geraldus de Albalato, und dem Kardinal Matteo Rosso geführt wurde. Es handelte sich um den Abschluß des Sanchoschen Eheprozesses, d. h. um die noch fehlende Legitimation der Kinder Sanchos und Marias. Jaymes II. Beziehungen zu Kastilien waren 1301, wie schon lange, sehr gespannt, und nun wollten die spanischen Gesandten nicht bloß die den Cerda abträgliche Legitimation sondern auch die Dispens für die Heirat einer kastilisch-portugiesischen Heirat erlangen und damit Portugal Aragon entfremden. Sein besorgter Prokurator forschte nun den Kardinal Matteo Rosso aus, indem er ihn auf die möglichen schlimmen, den Frieden störenden Folgen hinwies. Der Papst könne, erklärte der Kardinal, trotz „affinitates et consanguinitates", ohne Konsistorium dispensieren. Etwas anderes sei es mit der Legitimation: „Quod aliquem redderet habilem ad successionem alicuius cum preiudicio alieno attribuendo ius non habenti et auferendo habenti sine consistorio, talia fieri non debebant maxime in hoc casu."[2]) Der Sinn ist wohl: Der Kardinal hält solches für unrecht. Übrigens hat Bonifacius auch die Dispensation im Konsistorium vorgebracht, also dasselbe wie Nikolaus IV. getan. So dürfen wir schließen, daß die politisch wichtigen Dispense wohl immer im Konsistorium erledigt wurden.

[1]) Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen (1894) S. 65, Nr. 1.
[2]) Acta Aragonensia I, p. 103 und 104.

Das H. Kollegium hat die auffällige Angelegenheit weiter verfolgt. Wenn Bonifacius in seiner Bulle auch nur sagt: „nos tum cum ipsis (den Kardinälen) inter nos ipsos diligentissime conferentes", so geht doch seine Rolle bei den Verhandlungen über die eines Augen- und Ohrenzeugen, welcher zu ihrer authentischen Schilderung fähig ist, hinaus: er scheint an dem ganzen Verfahren einen hervorragend aktiven Anteil gehabt zu haben. Die Beratung der Kardinäle ergibt, wie zu erwarten war, daß Nikolaus IV. nicht im Konsistorium, aber auch sonst nicht, wie er versprochen, seine Genehmigung zu der Dispensation für Sancho von Kastilien erteilt hatte.

Nachdem in dieser Richtung jeder Zweifel beseitigt war, wurde zu einem eingehenden Verhör der zu Nikolaus' IV. Lebzeiten amtierenden Kanzleibeamten geschritten, die an der Expedition einer derartigen Dispensurkunde mitzuwirken hatten. Der Camerarius, Vicecancellarius, die Notare, der Auditor contradictarum, der Corrector, der das Register führende Scriptor und „alii officiales" müssen zur Vernehmung antreten. Wir sehen also das gesamte Personal der päpstlichen Kanzlei des ausgehenden 13. Jahrhunderts hier versammelt. Die Vernehmung verfolgte offenbar einen doppelten Zweck. Sie bestätigte das Ergebnis der Kardinalskonferenz, da sie erwies, daß keine Beurkundung eines etwa in Vergessenheit geratenen Konsistorialbeschlusses vorlag. Sie erbrachte aber auch den Beweis, daß der verstorbene Papst sich tatsächlich strikt an sein Versprechen gehalten und die Dispensation nicht „per se" gegeben hatte, da in keinem der kurialen Büros eine Spur ihrer Beurkundung nachzuweisen war. Die Hinzuziehung des Auditor contradictarum zum Verhör ist vielleicht wegen seiner Geschäftskenntnis erfolgt oder auch weil er der Leiter des Prokuratorenwesens war. Vielleicht folgt aber doch auch daraus, daß die Möglichkeit eines Hindurchgehens der Dispens durch die Audientia in Betracht gezogen wurde. Dieser Umstand vermehrt die nicht übermäßig zahlreichen Belege aus dem 13. Jahrhundert[1]) dafür, daß dieses Kurialbureau u. a. auch an der Ausfertigung von Gnadenbriefen mitwirkte; darüber hinaus beweist es aber auch, daß die Kompetenzen der Audientia das von H. Breßlau für das 13. Jahrhundert aufgestellte Maß überstiegen. Nach Breßlau hatte

[1]) Vgl. Breßlau, Handbuch d. Urkundenlehre (1922) I, S. 282, not. 3.

sie nur die Gruppe der Gnadenbriefe zu bearbeiten, welche als „Litterae simplices" von der Verlesung vor dem Papst von vornherein ausgeschlossen waren.[1]) Die so wichtige Dispensurkunde für die kastilische Königsehe zu den Sachen zu zählen, welche ganz selbständig von der Kanzlei ohne Eingreifen des Papstes bearbeitet werden durften, erscheint aber nicht angängig. Wir sehen daher in der Hinzuziehung des Auditor zu dem Verhör den Beweis, daß in gewissen Fällen auch den „Litterae legendae" der Weg durch die Audientia contradictarum vorgeschrieben war. Auffällig ist bei der Aufzählung die Nennung des Kämmerers. Möglicherweise ist dieser als oberster Hofbeamter genannt, vielleicht auch wegen etwa dem Papst angebotener Geschenke. Noch einen zweiten Rückschluß von allgemeinem Interesse erlaubt das Beamtenverhör. Unter den versammelten Kanzleimitgliedern erscheint noch nicht der Referendarius, welchem „die Bearbeitung von Petitionen in Gnadensachen und der Vortrag darüber beim Papst" später zufiel. Zur Zeit unseres Fälschungsprozesses muß sie also noch zu den Obliegenheiten der Notare gezählt haben, und damit wird die Schaffung der neuen Amtsstelle, für die Breßlau einen Spielraum von 1278—1301 offen läßt, endgültig für das Pontifikat Bonifacius' VIII. festgelegt.[2])

So konnte das H. Kolleg denn die Dispens und die angeblich vorhandene Dispensurkunde als verdächtig bezeichnen. Diese Annahme fand noch während der Sedisvakanz ihre Bestätigung durch die Festnahme eines Komplizen bei dem Betruge. Über seine Persönlichkeit erfahren wir nur, daß er Kleriker war. Er wurde dem Vizekanzler Johannes Monachus übergeben, welchem von amtswegen die Bestrafung der in den Kammern, in der Audientia und in der Kanzlei vorgenommenen Urkundenfälschungen zustand. Das Geständnis, das der Festgenommene im Inquisitionsverfahren freiwillig ablegte, gibt über die Herstellung des Falsifikates detaillierte Auskunft. Er selbst hatte nur als Mittelsperson bei der Affäre gewirkt. Der Spiritus rector war ein früherer, nunmehr abtrünniger Dominikaner, Bruder Petrus, gewesen. Dieser hatte nach dem Tode Papst Nikolaus' IV. den falschen Gnadenbrief über die Dis-

[1]) Breßlau, Urkundenlehre I, S. 282.
[2]) Breßlau, II, S. 10 und not. 2.
[3]) Tangl, Kanzleiordnungen S. 67, Nr. 20.

pensation anfertigen lassen. Der Arrestant selbst hatte einen von Petrus ihm übergebenen Geldbetrag, die Bestechungssumme, dem in der Kanzlei arbeitenden eigentlichen Fälscher überbracht, zugleich einen Zettel, auf welchem er das Datum verzeichnet hatte, mit dem die Fälschung versehen werden sollte. Er war dann mit Petrus zusammen aufgebrochen, um die unechte Urkunde dem Adressaten zu überbringen und den durch jenen Dominikaner in Aussicht gestellten reichlichen Lohn in Empfang zu nehmen; in Savona an der Riviera hatte ihn aber sein Genosse im Stich gelassen und war heimlich entwichen. Dem Geständnis fügt Bonifacius' VIII. Bulle noch die Bemerkung hinzu, daß auf diese Aussage hin das Kardinalskollegium große Mühe aufwandte, um des flüchtigen Dominikaners, der von schlechtem Gewissen hierhin und dorthin getrieben wurde, habhaft zu werden.

Die Chronologie der Ereignisse ist nur angedeutet. Es ist zunächst die Zeit der Sedisvakanz vom Frühjahr 1292 bis zum Sommer 1294. Aber sie läßt sich aus anderem Material näher fixieren. Für die auf die Aussage des Klerikers unternommene Fahndung auf den Dominikaner Petrus besitzen wir einen datierten Beleg in dem Brief dreier Kardinäle, unter ihnen Benedictus Gaëtani, d. h. der spätere Bonifacius.[1]) Sie bitten am 30. April 1294 den sizilischen Admiral Roger de Loria, einen gewissen, der Urkundenfälschung verdächtigen Petrus Ispanus, wenn er sich in Sizilien, Ischia oder benachbartem Gebiet aufhält, zu ergreifen und den Prediger-Mönchen Supprior Leo und Petrus Johannes von Orvieto auszuliefern, da seine Anwesenheit an der Kurie vom Kardinalkolleg gefordert werde. Der Brief gibt eine Ergänzung zum Itinerar des Exdominikaners. Er muß von Savona aus allein nach Kastilien gekommen sein. Wahrscheinlich fühlte er sich außerhalb des italienischen Gebietes sicher genug, um den Reisegefährten entbehren und den Fälscherlohn allein einheimsen zu können. Warum er in Spanien, auf welches als sein Heimatland doch sein Beiname hindeutet, nicht geblieben ist, wird nicht angedeutet. Die Gegenden von Sizilien und Ischia waren damals in den Händen der aragonischen Familie.

Da keine bestimmte Angabe vorliegt, wann die Urkunde zuerst benutzt worden ist, — abgesehen von dem erwähnten indirekten

[1]) Finke, Acta Aragonensia, Nr. 9, S. 14.

Zeugnis des Jahres 1294 — müssen wir uns mit der Annahme der Jahre 1292 und 1293 begnügen. Die Stelle: Quasdam litteras post obitum prefati predecessoris apud Lateranum falsas conscribi fecit, gestattet keine genaue Fixierung. Müßig ist es auch, da keine anderen Zeugnisse vorliegen, darüber nachzusinnen, wer der Auftraggeber gewesen, ob der König von der Fälschung als solcher gewußt oder sie veranlaßt hat.[1]) Wohl aber verdient die Frage noch eine Prüfung: Wie kam dem Papst, der auch zu Beginn seines Pontifikates noch einmal eine Untersuchung veranstaltet hatte, gerade im März 1297 der Fälschungstenor in die Hände? Die Beantwortung führt in den politischen Komplex zurück, von dem unsere Untersuchung ihren Ausgangspunkt nahm. Sancho IV. starb am 25. April 1295, der Erbfolgekrieg gegen seinen illegitimen Sohn Fernando IV. und dessen Mutter Maria de Molina war 1296 neu entbrannt und wurde durch Jaimes II. von Aragon offene Parteinahme für den Prätendenten Alfons de la Cerda, zu dem sich jetzt auch noch der Bruder des verstorbenen Königs, der Infant Don Juan, mit Ansprüchen an das Königreich Leon gesellt hat, in Leon und Murcia mit Heftigkeit geführt.[2]) Zweifellos ist, wie zu Nikolaus' IV. Lebzeiten das Bekanntwerden sämtlicher Ehehindernisse, jetzt die Übermittlung des Fälschungstextes ein Schachzug der Feinde des jungen Königs. Den Beweis dafür liefert das Register Bonifacius' VIII. Der Eintragung des gegen die unechte Dispens gerichteten Erlasses schließen sich die Exekutionsbestimmungen vom 3. April 1297 an.[3]) Mit ihnen werden betraut die Erzbischöfe von Tarragona (Aragon) und Braga (Portugal) und der Archidiakon der Kirche Walderes in der Diözese Leon, kein kastilischer Bischof! Die an sie gerichteten Mandate enthalten neben dem vollständigen Wortlaut der Bulle den Publikationsauftrag „ut veritas producatur in lucem". Die Publikation sollte durch öffentlichen Anschlag der Erklärung „in solemnibus ecclesiis civitatum et locis insignibus diocesium" geschehen, damit Volk und Klerus den Betrug erfahre. Es ist auffallend, daß die Ver-

[1]) Die Stelle in der Bulle Bonifacius' VIII., daß Petrus Hispanus dem Fälscher hohen Lohn verspricht, kann natürlich in keiner Weise gegen den König verwertet werden.

[2]) Vgl. Zurita Anales I, S. 366ff. Schirrmacher, Geschichte von Spanien, Bd. V (1890) S. 85ff.

[3]) Reg. Bon. 2335.

öffentlichung in Aragon, Portugal und gerade in dem von Alfons de la Cerda und Don Juan besetzten Leon, und zwar hier nicht durch den dem jungen König ergebenen Bischof[1]) angeordnet wird. Wir dürfen daraus schließen, daß sie von der Fernando feindlichen Partei beantragt war und dazu dienen sollte, ihren Anhang im unterworfenen Gebiet zu stärken, die Hilfeleistung Jaimes II. für die Prätendenten in Aragon populär zu machen und den von beiden Parteien umworbenen König Dionis von Portugal von einer Verständigung mit Maria und der beabsichtigten Verbindung seiner Tochter Constanze mit Fernando IV., dessen Illegitimität ihm erneut und energisch zum Bewußtsein gebracht wurde, zurückzuhalten.[2]) Ferner steht der Erlaß im Register an der Spitze einer ganzen Reihe von Bullen, die vom Januar bis April 1297 im Interesse Jaimes II. gegeben wurden und mit der persönlichen Anwesenheit Jaimes an der Kurie im Frühjahr 1297 in Zusammenhang stehen. Vielleicht hat die politische Lage dieser Tage auch die Veröffentlichung bedingt. Denn es ist doch auffallend, daß sich Bonifacius jetzt zum Vorgehen entschloß, nachdem schon zwei Jahre seit Sanchos Tod verflossen waren und wohl weitere zwei Jahre, seitdem an der Kurie das Vorhandensein der Fälschung feststand. Auffallend ist aber auch jetzt bei der Veröffentlichung noch die vorsichtige Wendung am Schluß der Bulle, daß das Schriftstück keine Bedeutung habe: nisi primitus dispensatio ipsa et littere per sedem predictam publice fuerint approbate.

III.

Der Papst betont, daß der Tenor der Urkunde Nikolaus' IV. „perspicuis inditiis et violentis presumptionibus indicat falsitatem". Noch einmal erklärt er, daß die Fälschung „ex stilo, dictamine, continentia et aliis" erkennbar sei. Vielleicht ist hierbei der Geschichte der Fälschung auch eine Rolle zugewiesen. Er geht in dem Satze über die durch Innocenz III. aufgestellten Unechtskriterien „tam in bulla, filo et charta, quam in stilo" nach einer Richtung hinaus. Begreiflich, daß er auf die inneren Merkmale größeres Gewicht legt; das ist nur natürlich, da seine Kritik bei der Kopie einsetzen muß, das leichter faßbare Äußere in Stoff

[1]) Schirrmacher V, S. 88. [2]) l. c. S. 80, 89, 90.

und Besiegelung der Beurteilung nicht unterliegen. Ob bei „stilus" und „dictamen" an etwas Getrenntes zu denken ist? Nimmt man eine Urkundenkritik Karls IV., so sollte man es glauben[1]), andererseits gibt es zu viele Stellen, wonach in dem Ausdruck „stilus dictaminis" keine Gegensätze angedeutet sein können. So z. B. bei Innocenz III. zu 1198 (Potthast 365): Licet in stilo dictaminis et forma scripture aliquantulum ceperimus dubitare. In den Göttinger Gelehrten Nachrichten 1901, 166 bringt Kehr: Ex dictandi stilo. Und zu 1212 (Potthast 4355) gar direkt gegen die Wendung Karls IV.: (Litteras) tam ex dictamine, quod a stilo cancellarie nostre discrepabat omnino. Nach R. v. Heckels Aufzeichnungen ergibt sich, daß „stilus" der umfassendere Begriff ist und ganz allgemein für „Kanzleigebrauch" verwendet wird, gleichbedeutend mit „cousuetudo, ordo, usus", auch „cursus". „Dictamen" ist dann der untergeordnetere Begriff.

Auf eine Einzelprüfung ist Bonifacius natürlich nicht eingegangen. Sie ist nicht so ganz leicht, da es keine feste Formeln für Ehedispense gibt; es gibt mannigfache Fassungen, wo die Abweichungen von einigen Grundformen und der sonderbare Inhalt an einigen Stellen genügen, um auch vom Standpunkte der jetzigen Urkundenkritik die Bulle Nikolaus' IV. als gefälscht zu bezeichnen. So schon gleich bei den typischen Eingangs- und Schlußformeln.

Die Adresse ist stilwidrig. Sie ist bei Nikolaus IV. ausnahmslos — und ich glaube überhaupt, wo keine abnormen Fälle vorliegen — so abgefaßt: Carissimo in Christo filio Sanctio regi Castelle ac Legionis illustri (Reg. Nic. IV. No. 1663) und entspricht somit der Regel im sogenannten „Formularium audientie". Nur steht das „illustri" zuweilen auch vor „regi" und „regine". In dieser Zeit kommt eine Doppeladresse an König und Königin nicht vor.

Die Schlußformel (sanctio) ist ausnahmslos feststehend. Ich setze diese echte zum Unterschiede neben die gefälschte, die unten folgt:

[1]) Vgl. Lindner, Urkundenwesen Karls IV. (1882) S. 125. In der Erklärung vom 30. Oktober 1375 heißt es: Et nichilominus *stilus* cancellarie nec in regula *distaminis* neque modo loquendi servatus est, sed quodam abusu et multe inurbanitatis errore dictum pretensum privilegium peccat per totum, in *materia* notabiliter ut in *forma*, nec illud de nostra cancellaria credimus quomodolibet emanasse.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre dispensationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum.	Nulli omnino hominum liceat hanc nostram gratiam et dispensationem infringere aut ei ausu temerario contraire. Si quis autem hanc dispensationem et gratiam nostram attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius et nostram se noverit incursurum.

Niemals wird sich „et nostram" in echten Papsturkunden nachweisen lassen. Von auffälligen einzelnen Wendungen seien folgende vermerkt: „Proposita nobis humiliter vestra petitio continebat" kommt kaum bei einem Papst des 13. Jahrhunderts vor; jedenfalls fehlt es im Register Nikolaus' IV. ganz. „Exposita coram nobis", „exhibita nobis dilecti" und „Ex parte dilecti . . . fuit propositum coram nobis" sind die ähnlichsten häufig gebrauchten Urkundenanfänge; aber — und hierin liegt ein sehr bemerkenswerter Unterschied der Fälschung gegenüber dem Kanzleibrauch — da sie die Urkunde mit der Narratio beginnen lassen, finden sie für Dispensationen von annähernd ähnlicher Bedeutung wie die kastilische überhaupt keine Anwendung. Solche werden stets mit einer Arenga eröffnet, welche das Recht des Papstes hervorhebt, in gewissen Fällen und für verdienstvolle Persönlichkeiten, wenn es die Notwendigkeit und ein vernünftiger Grund erheischen, die Schärfe des Gesetzes „de sue plenitudine potestatis" zu mildern.[1]) Die Zerreißung der Ehescheidungsformel findet sich in der Art, daß mehrere Zwischensätze eingeschoben sind, niemals. Es heißt stets: „matrimonium ad invicem per verba de presenti in ecclesie facie contrahere" mit Varianten, aber immer verbunden. „Prole suscepta" (statt prolem procreare), „super hoc quod", „pura, pia et certa causa", „precordialis", dazu noch einmal im Superlativ, sind für die damalige pästliche Kanzlei absolut unmögliche oder

[1]) Vgl. z. B. Reg. Nik. IV. 7376 für Prinz Eduard, den Sohn König Eduards von England, mit dem Initium „Apostolice sedis benignitas" und 7370 für Karl von Valois und Margareta von Sizilien, beginnend: „Etsi conjunctio copule."

doch höchst verdächtige Wendungen, ebenso: „non ignorantes, quod in tertia linea parentele eratis" statt „essetis" oder zum mindesten „estis". „In tertia linea parentele" kommt vereinzelt im 13. Jahrhundert, dann öfter bei Johann XXII. vor. Gebräuchlicher ist dafür „consanguinitas" oder „affinitas". Dazu kommt noch der überaus schwerfällige Satzbau, ja direkte logische Schnitzer! Warum soll gerade die Legitimation der Kinder, wenn überhaupt dispensiert wird, eine „specialis gratia" sein? Das ist dann doch einfach de stilo. Und dazu die Aufzählung der einzelnen Kinder; wenn in der Zwischenzeit eins geboren wurde, soll dies dann von der „specialis gratia" ausgeschlossen sein? Eine „contritio matrimonii" dürfte doch auch unerhört sein, ebenso in den Urkunden das „Jesus Christus filius gloriose Marie semper virginis."

Während im Aufbau des ganzen Stückes, in der Darlegung des Falles in der Bitte schon allerlei Stilwidrigkeiten sich zeigen, schreibt R. v. Heckel zu dem dritten Teil, der Gewährung der Bitte, wörtlich folgendes: „Die größten Bedenken erweckt der dritte Teil Gewährung. Die Begründung ist am Anfang ungefähr richtig, im weiteren Verlauf aber namentlich formell kaum möglich. Die Dispensationsformel selbst ist ungebührlich erweitert, ebenso die Legitimationsformel. Ganz und gar ungehörig ist aber zweifellos die angehängte Verquickung mit einer Verleihung ‚de confessore eligendo' schon sachlich. Denn nachdem der Papst die Dispens feierlich ausgesprochen hat, hat ein Beichtvater keine Funktion mehr, zumal ‚ad ampliorem gratiam et cautelam'. Exkommuniziert sind die Petenten nicht, wie die Grußformel zeigt, und wovon soll denn die ‚proles' absolviert werden? Interessant scheint mir dabei die Klausel ‚super quo vestram conscientiam duximus onerandam' zu sein, die sich auch sehr häufig in den Dispensbriefen findet, aber in ganz anderem Zusammenhange, nämlich in den Kommissionsbriefen[1]) an der Stelle, wo dem Kommissar geboten wird, den Fall zu untersuchen und, wenn die gemachten Angaben stimmen: ‚super quibus tuam intendimus conscientiam onerare', zu dispensieren. Darnach glaube ich, daß dem Fälscher

[1]) In den wenigsten Fällen erhielten die Petenten die Dispensurkunden direkt. Meist waren sie an den Diözesanbischof gerichtet mit der Kommission, das Erhaltene auszuführen.

ein echter Dispensbrief einfacher Art als Vorlage diente, und zwar ein Kommissionsbrief. Das was über einen solchen in der Fälschung hinausgeht, hebt sich im Stil und durch ungeschickte Wendungen deutlich ab."

* * *

Die Hoffnung, das Original der Fälschung in einem spanischen Archive aufzufinden, muß man wohl aufgeben, wenn selbst so wichtige Dokumente wie das Testament Alfonsos X. nur in Paris zu finden sind. Freilich würde rein äußerlich das in der päpstlichen Kanzlei angefertigte Stück möglicherweise kaum oder wenig Auffälliges bieten. Übrigens war das Stück nicht die einzige Ehedispensfälschung aus der Kanzlei Nikolaus' IV. Reg. Nicolaus, Nr. 6029 vom 17. November 1291 für Genueser Empfänger, die sich heirateten auf Grund einer nicht erkannten Fälschung: „quas ipsis quidam frater ordinis Predicatorum, qui tum sancte vite esse putabatur, nunc vero culpis exigentibus carceri mancipatus est, presentavit." Nikolaus IV. sanktionierte die Ehe nachträglich.

Bonifacius VIII. erklärt nach Untersuchung die Dispensurkunde Nikolaus' IV. für König Sancho von Kastilien und Maria de Molina vom 25. März 1292 für verdächtig und wirkungslos. Rom 1297, März 21.[1])

Publikationsauftrag an Verschiedene. Rom 1297, April 3.

Vatican, 21 mars 1297.

Ad perpetuam rei memoriam. Dudum tempore vacationis Romane ecclesie per obitum fe. re. N. pape IIII[i] predecessoris nostri rumore valido ad collegii ejusdem ecclesie cardinalium, de quorum numero tunc eramus, perducto notitiam, quod quondam Santius natus cla. me. Alfonsi regis Castelle ac Legionis, tum vivens, firmiter asserebat fuisse cum ipso et nobili muliere Maria domina de Molinis per ipsius predecessoris litteras dispensatum, ut, non obstante, quod tertio consanguinitatis gradu sibi ad invicem attinebant, possent iidem Santius et Maria in contracto inter eos matrimonio vel potius contubernio licito remanere ipsorumque proles suscepta et suscipienda fuerat[2]) legitima nuntiata, collegium ipsum ac nos, qui de collegio tunc eramus, grandi per hoc admiratione quinimmo turbatione nimirum assumpta, [quia][3]) pro parte ipsorum Santii et Marie per procuratores seu nuntios fuerat super hoc dispensatio a predicto predecessore petita instanter ac sepius ac non concessa set expresse negata: et cum idem predecessor expresserat pluries tam in consistorio quam extra firmiter inter fratres se dispensationem hujusmodi sine ipsorum fratrum consilio aliquatenus non daturum: insuper quia prefatum collegium nosque tum

[1]) Gedr. Les registres de Boniface VIII. Band I, S. 921, Nr. 2335.
[2]) So Reg. [3]) Fehlt Reg.

cum ipsis inter nos ipsos diligentissime conferentes, si de alicujus nostrum conscientia vel notitia talis dispensatio processisset, ac inquisito solerter a camerario, vicecancellario, notariis, auditore contradictarum, correctore, scriptore tonente regestum aliisque officialibus dicte sedis, qui tempore dicti predecessoris fuerant et tunc erant, per quos apostolice littere transire solent, si predicte dispensationis littere de ipsorum vel alicujus eorum conscientia vel notitia transivissent, nec potuit, per quem transiverint ipse littere, inveniri, habuimus merito dispensationem et litteras, que dicebantur a dicto predecessore obtente de falsitate suspectas; postmodum vero, adhuc eadem vacatione durante, capto quodam clerico, qui falsitatis hujusmodi fuerat conscius et patrator, et assignato dilecto filio nostro Johanni tituli sanctorum Marcellini et Petri presbytero cardinali, tunc vicecancellario dicte sedis, fuit idem clericus, cum ab eo per debite inquisitionis officium veritas peteretur, sponte sine ulla coactione confessus, quod quidam frater Petrus, tunc frater ordinis Predicatorum, nunc apostata profugus dicti ordinis, quasdam litteras post obitum prefati predecessoris apud Lateranum falsas conscribi fecit super dispensatione predicta, ipso captivo eidem fratri Petro et falsatori litterarum ipsarum scienter in hujusmodi commissione sceleris assistente, quodque ipse captivus quamdam pecunie quantitatem, quam ab eodem fratre Petro receperat, ipsi falsatori persolvit, et datam apponendam per eum in dictis falsis litteris in quadam cedula assignavit, et quod postea cum sepedicto fratre Petro usque ad civitatem Saone existentem in Riparia Januensi processit, iturus ad prefatum Santium et premium ratione dispensationis hujusmodi recepturus, quod magnum pollicitus[1]) fuerat idem frater, sed tandem dictus frater clam discessit ab ipso; unde auctoritate dicti collegii sollicita fuit diligentia adhibita, ut ipse frater, qui huc et illuc discurrebat tanquam sibi male conscius, caperetur. Demum, postquam ad apostolice dignitatis officium misericordia nos divina provexit, non invenimus, quod aliquis fratrum vel officialium nostrorum habuerit dispensationis predicte notitiam ac quod de alicujus eorum conscientia emanasset, nec considerationem nostram preteriit, quod, predicto predecessore vivente proponebatur, quod dicti S. et M. non potuerant invicem matrimonium legitime contraxisse, non solum propter impedimentum consanguinitatis in tertia linea, verum etiam propter spiritualem cognationem, quia ipsa M. filium ipsius Sanctii ex alia muliere genitum de sacro fonte levaverat et quia idem S. cum nobili muliere Guilelma nata Guasconis de Bierna sponsalia vel matrimonium ante contraxerat, unde et ipsa Guilelma repetebat eumdem et separationem ejus a dicta Maria postulabat instanter: licet igitur premissa provida consideratione pensantes rationabiliter presumere possint quamvis dispensationem et litteras super ea, que dicerentur a sepedicto predecessore obtente, ut liceret ipsis S. et M. in predicto matrimonio seu contubernio remanere, vel quod suscepta tunc proles et suscipienda esset legitima, habendas fore de falsitate suspectas; quia tamen ad audientiam nostram pervenit, quod littere, que dicuntur super dispensatione

[1]) pollicitum Reg.

predicta a memorato predecessore obtente, infrascripti tenoris existunt, scilicet:„Nicolaus episcopus servus servorum Dei dilecto in Christo filio Sacio(!) illustri regi Castelle et Legionis et dilecte in Christo filie Marie uxori ejus salutem et apostolicam benedictionem. Proposita nobis humiliter vestra petitio continebat, quod inter vos invicem per verba de presenti matrimonium contraxistis, non ignorantes, quod in tertia linea parentele eratis, ut asseritis, attinentes, et hujusmodi matrimonium fecistis, ut moris est, in ecclesie facie celebrari. Postea vos, carnali copula subsecuta ac prole suscepta, plurima hujusmodi sic contracti matrimonii precordiali contritione in vestris percepta cordibus inter vos celebrari divortium voluistis. Cumque enim[1]) ex hoc divortio, si fieret, fratres[2]) consanguineos et carnales amicos vestros alios personarum et animarum vestrarum et ipsorum regnorum vestrorum pericula multa possent et scandala, sicut per fidedignos recepimus, provenire, ea nobis devotione, qua decuit supplicastis, ut de benignitate sedis apostolice dispensare misericorditer dignaremur super hoc, quod deberetis remanere in dicto matrimonio sic contracto, impedimento taliter nobis exposito non obstante, et prolem exinde susceptam a vobis, videlicet Fernandum vestrum primogenitum et heredem et Helizabellam, Petrum, Herricum, de ipsius sedis legitimare speciali gratia curaremus. Nos itaque cunctis fidelibus, precipue dignitate regia fulgentibus, divinam et nostram misericordiam implorantibus, devotione congrua salutis ipsorum animarum desiderio prefulgente pacem libero animo procurantes et quantum cum Deo possumus pericula minuere cupientes ac scandala pro viribus evitare, intellecto inter cetera et percepto per vestras et aliorum literas, quod ex jam percepta precordialissima devotione expugnare cepistis Sarracenos vobis confines, crucis inimicos, et continue laboratis humiliare ac intenditis dare operam juxta posse pro recuperatione et subsidio Terre Sancte nunc ab adversariis fidei catholice occupate, quam Dominus noster J. C. filius gloriose Marie semper Virginis pro salute humani generis suo proprio sanguine dedicavit, vestris tam devotis supplicationibus annuentes, pura, pia et certa causa, auctoritate presentium dispensamus, ut jam in sic contracto matrimonio, non obstante impedimento prefato, possitis licite remanere, prolem a vobis susceptam, scilicet Fernandum vestrum primogenitum et heredem, Elizabellam, Petrum, Herricum et si quam aliam ex dicto matrimonio suscepistis, ex speciali gratia ad uberiorem cautelam legitimantes, legitimam reputantes auctoritate sedis apostolice, insuper et censentes super salutari vesto vobis penitentiam injungendam, animabus vestris super hoc decrevimus salubriter providendum, concedentes vobis auctoritate premissa potestatem et auctoritatem specialem eligendi, quem malueritis, confessorem, qui super hiis et aliis peccatis vestris, que sibi confitebimini, data duntaxat a vobis sufficienti et legitima opera pro recuperatione et subsidio Terre Sancte juxta devotionem a Deo vobis datam, super quo vestram conscientiam duximus onerandam, prefata auctoritate ad ampliorem gratiam et certiorem cautelam vos super premissis et prolem vestram

[1]) Statt autem? [2]) Statt per fratres usw.

absolvat et vobis injungat penitentiam salutarem. Nulli omnino hominum liceat hanc nostram gratiam et dispensationem infringere aut ei ausu temerario contraire. Si quis autem hanc dispensationem et gratiam nostram attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus et nostram se noverit incursurum. Dat. Rome apud sanctam Mariam Majorem, VIII kalendas Aprilis, pontificatus nostri anno quinto.

Qui tenor perspicuis inditiis et violentis presumtionibus indicat falsitatem et indubitanter ostendit: Nos, predictis omnibus in considerationem deductis et aliis, que nobis et ipsis fratribus rationabiliter occurrerunt, de eorundem fratrum concilio dispensationem et litteras super ea dicti tenoris aut similis, que sub nomine predecessoris prefati dicerentur obtente et falsitatem ex stilo, dictamine, continentia et aliis, que in talibus solent attendi, similiter indicarent, quantum ad omnem usum, comodum et effectum duximus suspendendas, omnibus, cujuscumque conditionis, ordinis, eminentie fuerint atque status ecclesiastici vel mundani, precipientes districtius, ut predicti tenoris vel similis dispensatione vel litteris ad quemvis effectum vel comodum non utantur, nisi primitus dispensatio ipsa et littere per sedem predictam publice fuerint approbate. Dat. Rome apud sanctum Petrum, XII. kalendas Aprilis, anno tertio.

In e. m. venerabilibus fratribus Terraconensi et .. Bracharensi archiepiscopis et dilecto filio .. archidiacono de Walderes in ecclesia Legionensi etc. Ut veritas producatur in lucem, obvietur animarum periculis multorum dispendiis et scandalis plurimorum, ad perpetuam rei memoriam de fratrum nostrorum consilio quasdam litteras confici et bulla nostra bullari fecimus, quarum tenor talis est. Bonifatius episcopus servus servorum Dei, Ad perpetuam rei memoriam. Dudum etc. Dat. Rome apud sanctum Petrum, XII kal. Aprilis, anno tertio. Quocirca discretioni vestre per apostolica scripta mandamus, quatenus vos et vestrum quilibet litteras ipsas per vos vel alios in solemnibus ecclesiis civitatum et locis insignibus diocesium vestrorum et alibi, ubi expedire videritis, clero et populo publicetis, et eas exponatis et faciatis exponi, ut pretendende ignorantie fraudulenter tollatur occasio hiis, ad quos notitia litterarum ipsarum pervenerit per publicationem et expositionem premissas. Dat. Rome apud sanctum Petrum, III nonas Aprilis, anno tertio.[1])

[1]) Die Abhandlung erscheint gleichzeitig in spanischer Übersetzung im Anuario de Historia del derecho español.

WILLIAM HARVEY'S STELLUNG IN DER EUROPÄISCHEN GEISTESGESCHICHTE.[1]

VON HENRY E. SIGERIST.

Die medizinische Welt feiert in diesem Jahr das Andenken eines Mannes, der vor 350 Jahren geboren, vor 300 Jahren in Frankfurt a. M. eine kleine, unscheinbare Schrift erscheinen ließ, die einen Wendepunkt in der Entwicklung der wissenschaftlichen Medizin, darüber hinaus der Biologie überhaupt bedeuten sollte. Es ist dies der englische Arzt William Harvey, der in seiner Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus den Blutkreislauf beschrieb.

Wenn die Entdeckung des Blutkreislaufes nur die Lösung eines medizinischen Problems, nur die Richtigstellung eines jahrtausendealten Irrtums bedeutete, hätte ich sie nicht zum Gegenstande meiner Rede gewählt. Es handelt sich jedoch um mehr, um eine Frage von allgemein kulturgeschichtlicher Bedeutung. Das Problem der Blutbewegung illustriert in seiner Entwicklung wie kaum ein anderes den tiefgehenden, grundsätzlichen Wandel im Denken der wissenschaftlichen Medizin vom Altertum zur Neuzeit, und die Entdeckung des Blutkreislaufes zeigt mit besonderer Deutlichkeit, wie die allgemeine Weltanschauung einer Epoche formbildend wirkt auf alle Schöpfungen des Geistes, wie sie ihre Wellen schlägt bis in die fernsten Gebiete der Wissenschaft.

Über Harvey ist schon sehr viel gesagt und geschrieben worden. In begeisterten Worten wurde seine Entdeckung gepriesen. Und wie überall, wo wahre Größe sich erhebt, hat es auch ihm gegenüber nicht an kleinen Geistern gefehlt, die durch den Nachweis von Vorläufern sein Bild zu verkleinern glaubten, ihm jede Originalität abzusprechen suchten, ja ihn geradezu des Plagiats bezichtigten. Als ob nicht jede Entdeckung ihre Vorläufer hätte. Als ob

[1]) Rede, gehalten an der Gründungsfeier der Universität Leipzig am 7. Juli 1928.

nicht jede Entdeckung eines Tages in der Luft läge, von vielen geahnt, von manchen halb erkannt, und doch nur von dem einen erfaßt und für alle Zeiten gestaltet.

Es soll nicht meine Aufgabe sein, die vielen Stimmen, die sich in diesem Jahr zu Harvey's Ruhm erheben, um eine weitere zu mehren. Dessen bedarf es nicht. Sondern: ich möchte versuchen, Harvey's Stellung in der europäischen Geistesgeschichte zu bestimmen, möchte versuchen, sein Werk aus der Weltbetrachtung seiner Zeit heraus verständlich zu machen. Ich muß zu diesem Zweck in der Geschichte etwas zurückgreifen.

Spekulationen über Wesen und Bedeutung des Blutes lassen sich schon früh nachweisen. Sie müssen viel älter sein, als der Nachweis sich führen läßt. Dem primitiven Menschen schon mußten gewisse Stoffe als lebensnotwendig erscheinen: die Nahrung, die er durch harte Arbeit erwerben muß, die Luft, die ein- und ausgeatmet wird, solange Leben besteht. Aber auch das Blut, das aus jeder Wunde entweicht, also überall im Körper vorhanden ist.

Früh mußte auch das Herz besondere Aufmerksamkeit finden, als ein Organ, das in der Mitte des Organismus gelegen, in ständiger Bewegung ist, einer Bewegung, die bald unfühlbar leise, bald wild klopfend alle Gemütserregungen begleitet und nur mit dem Tode aufhört. Daß das Herz die Phantasie des primitiven Menschen tatsächlich beschäftigt hat, geht aus einem paläolithischen Wandbild hervor, der Umrißzeichnung eines Elefanten, in dessen Innern geheimnisvoll das Herz dargestellt ist.

Alle physiologischen Betrachtungen sind von diesen lebensnotwendigen Stoffen ausgegangen und haben versucht, Beziehungen festzustellen zwischen den Stoffen der Außenwelt, der Nahrung, der Luft und dem Blut, dem lebensnotwendigen Stoff der Innenwelt.

Ansätze zu einer solchen Theorie finden wir in der altägyptischen Gefäßlehre. Sie gewinnt greifbarere Gestalt bei den Griechen. Für Aristoteles bedeutet das Herz dem Körper, was die Sonne dem Kosmos. Es ist Quelle der Körperwärme, Ursprung der Gefäße, Sitz des Verstandes. Es ist punctum saliens, der springende Punkt, der sich als erstes im Organismus entwickelt.

Eine ausgebildete Theorie finden wir schließlich im ausgehenden Altertum bei Galenos, eine Theorie, die bis zu Harvey, anderthalb

Jahrtausend lang Geltung haben sollte, die gerade von ihm überwunden werden mußte. Sie ist in keiner galenischen Schrift im Zusammenhang dargestellt, wie es überhaupt eine Physiologie als Sonderwissenschaft im Altertum nicht gab. Wir müssen sie in den einzelnen Schriften zusammensuchen, wobei wir nicht die ersten sind, die dies tun. Wir folgen darin den Ärzten des Mittelalters und der Renaissance. Diese Theorie hat etwa folgenden Inhalt:

Die verdaute Nahrung gelangt aus dem Darm durch die Venen in die Leber und wird dort zu Blut verarbeitet. Gesättigt mit spiritus naturalis, einem Prinzip, das, wie wir etwa sagen würden, die vegetativen Funktionen bedingt, strömt das Blut teils in den Gesamtorganismus, teils durch die Hohlvene in die rechte Herzhälfte. Hier teilt sich der Blutstrom, indem ein Teil in die Lunge fließt und dort die Schlacken des Organismus ablädt, ein anderer Teil durch die Herzscheidewand in die linke Herzhälfte hindurchsickert. An dieser Stelle finden wichtige Umsetzungen statt. Das Blut mischt sich mit der Luft, die aus der Lunge durch die Lungenvenen in das Herz gelangt. Durch den Zusammenprall dieser beiden Stoffe entsteht der spiritus vitalis, ein Prinzip, das nach unserem Sprachgebrauch etwa die animalischen Funktionen beherrscht. Bei diesem Prozeß, der mit der Verbrennung verglichen wird, entsteht die Körperwärme, die durch die Atmung reguliert wird. Aus der linken Herzhälfte gelangt also durch die große Schlagader ein Blut in den gesamten Organismus, das ganz anderer Art ist als das Venenblut, das Träger eines anderen Prinzips und lufthaltig ist. Ein Teil dieses Blutes fließt in das Gehirn und wird dort mit einem dritten Prinzip gesättigt, dem spiritus animalis, der aus dem Blut auf dem Nervenweg in den Körper gelangt und dort die nervösen Funktionen auslöst.

Die Bewegung des Blutes ist nun nicht etwa nur in einer Richtung, zentrifugal, gedacht, sondern es handelt sich um eine geheimnisvoll hin- und herwogende Bewegung. Als ein Symbol dieser Bewegung erschien die Meeresströmung des Euripos, jener Meerenge zwischen der Insel Euböa und dem griechischen Festland, in welcher die Strömung in rätselhafter Weise scheinbar ganz regellos, immer wieder, oft mehrfach in der Stunde ihre Richtung wechselt, ein Naturphänomen, das die Phantasie der antiken Naturforscher aufs stärkste beschäftigte und das übrigens

erst vor wenigen Jahrzehnten von der Wissenschaft geklärt wurde.

Betrachten wir diese Theorie im Zusammenhang, so sehen wir, daß sie streng logisch gebaut ist. Sie erklärt vieles. Sie erklärt die verschiedenartige Natur des arteriellen und des venösen Blutes, der eingeatmeten und der ausgeatmeten Luft. Sie gibt einleuchtende Erklärungen für die Beziehungen zwischen Nahrung, Luft, Blut, Körperwärme, Organismus. Sie erkennt das Blut als den Träger aller lebensnotwendigen Stoffe.

Charakteristisch für diese Theorie ist, daß sie rein qualitativ gedacht und rein deskriptiv ist. Nirgends wird versucht, etwa die Qualitäten zu messen. Die Begriffe Zahl und Zeit sind ihr durchaus fremd. Es liegt eine wissenschaftliche Denkform vor, die von der unsrigen gänzlich verschieden ist. Das Mittelalter und die Renaissance haben an der galenischen Theorie der Blutbewegung festgehalten.

Im 16. Jahrhundert geht eine tiefgehende Bewegung durch die wissenschaftliche Medizin, eine Bewegung, die verkörpert ist in der Gestalt von Andreas Vesalius, dem Begründer der menschlichen Anatomie. Die antike Anatomie war als Tieranatomie erkannt worden. Man stand vor der gewaltigen Aufgabe, den Bau des Menschen von Grund auf erforschen zu müssen, und diese Aufgabe wurde zum Programm des Jahrhunderts. Die spekulative Anatomie, die nicht nach der Form, sondern nach dem Sinn der Organe fragt und die im Altertum und Mittelalter eine sehr bedeutende Rolle gespielt hatte, wird verdrängt durch die deskriptive Anatomie, deren Aufgabe es ist, Gestalt, Bau, Lage der Organe sachlich zu beschreiben. Durch diese Studien wird das Denken ernüchtert. Es wendet sich immer mehr dem realen, greifbaren Objekt zu.

In Padua, der Wirkungsstätte Vesals, entsteht eine Anatomenschule, die durch Generationen hindurch von bedeutenden Köpfen getragen wird, aber auch in Bologna, in Rom, in Neapel wird fieberhaft an der Lösung der großen Aufgabe gearbeitet, und gegen Ende des Jahrhunderts springt der zündende Funke auch über die Alpen und reißt die Geister mit sich.

Im Verlauf dieser anatomischen Studien wurde auch der Bau des Herzens und der Gefäße genauer bekannt. Und da man jetzt

allmählich anfängt, organgebunden und mechanistisch zu denken, steigen leise Zweifel an der Richtigkeit der galenischen Theorie auf. Ein Beispiel: Das Blut sollte nach galenischer Auffassung aus der rechten Kammer durch die Poren der Herzscheidewand in die linke Kammer fließen. Aber man fand diese Poren nicht. Es gibt sie nicht. Auch im Altertum hatte sie niemand gesehen. Das verhinderte jedoch nicht, daß man sie annahm, weil man sie haben mußte, weil das System sie verlangte. Jetzt dagegen beginnt man, sich gegen eine solche Annahme zu sträuben, wenn auch nur in sehr schüchterner Weise.

Das 16. Jahrhundert hat vor dem Problem der Blutbewegung resigniert, eine Resignation, die etwa Fracastoro, einer der besten Köpfe des Jahrhunderts, in dem Satz ausdrückt, die Bewegung des Herzens sei nur Gott bekannt. Vor allem war das Problem nicht aktuell. Das ganze Jahrhundert hat statisch gedacht. Es hat den Bau des Körpers studiert und hat über seine Verrichtungen philosophische Spekulationen angestellt wie die Griechen.

Diese Einstellung änderte sich von Grund auf im 17. Jahrhundert, und damit komme ich nun zu William Harvey.

Harvey wurde 1578 in Folkestone geboren. Von seiner Biographie ist bedeutungsvoll, daß er mit 19 Jahren nach Padua zog und drei Jahre dort arbeitete als Schüler des Anatomen Fabricius von Aquapendente. Er war also in den Anatomenkreis getreten, in dem die vesalische Tradition besonders lebendig war. In die Heimat zurückgekehrt, widmete er sich der ärztlichen Praxis und wurde 1615 Professor der Anatomie am College of Physicians in London. Ein Vorlesungsmanuskript aus diesem Jahre zeigt uns, daß er damals bereits über den Blutkreislauf so ziemlich im klaren war. Dreizehn Jahr vergingen jedoch, ehe er es wagte, seine Entdeckung allgemein bekannt zu geben. 1628, vor 300 Jahren, erschien seine Arbeit. Betrachten wir sie etwas näher.

Äußerlich ist diese Schrift in keiner Weise revolutionär. Harvey erscheint zunächst durchaus als Aristoteliker. Aristotelisch ist seine Wertschätzung des Herzens, ist der Vergleich des Herzens mit der Sonne im Weltall, mit dem Monarchen im Staat. Aus der Scholastik ist sein einer Leitsatz entnommen: Natura nil facit frustra. Jede Behauptung wird ratione bewiesen. Sie muß aber auch sensu patere, muß aus der Anschauung hervorgehen.

Diese Anschauung wird durch Zergliederung zahlloser Tiere, und was bedeutungsvoller ist, zahlloser Tierarten gewonnen. Und das Resultat dieser Unternehmungen ist kurz folgendes:

Nimmt man das entblößte, schlagende Herz eines Tieres in die Hand, so fühlt man, wie es sich zusammenzieht und hart wird. Dieses Zusammenziehen des Herzens, die Systole, ist entgegen der herrschenden Anschauung der aktive Teil der Herzbewegung. Bei dieser Systole wird das Blut in die Adern geschleudert, die sich passiv erweitern. Sie ist die Ursache des Pulses. Das eingehende Studium vom Bau der Herzklappen läßt die Bedeutung der Vorhöfe, über die sich das Altertum nicht klar war, und die Richtung des Blutstromes in den einzelnen Teilen des Herzens erkennen.

Schon vor Harvey war der kleine Kreislauf entdeckt worden, also die Tatsache, daß die gesamte Blutmenge aus dem Herzen in die Lungen und von da zurück ins Herz fließt. Colombo, Vesals zweiter Nachfolger in Padua, hat ihn beschrieben, und schon vor ihm war er erwähnt worden, und zwar an einer verlorenen Stelle, mitten in einer theologischen Abhandlung, in der Christianismi restitutio des Arztes und Theologen Miguel Serveto, der von Calvin verbrannt wurde. Harvey kann diese Entdeckung vollauf bestätigen. Es ist tatsächlich so, daß die gesamte Blutmenge durch die Lungen fließt. Was aber sonst? Aus der linken Herzkammer wird das Blut durch die große Schlagader in den Körper geworfen. Was geschieht nun damit?

Hier setzt eine vollkommen neue Betrachtungsweise ein: Harvey schätzt die Blutmenge, die bei einer Systole ausgetrieben wird, auf zwei Unzen. Bei 72 Herzschlägen in der Minute macht dies für die Stunde eine Blutmenge von $72 \cdot 60 \cdot 2 = 8640$ Unzen. Das ist das Dreifache des Körpergewichtes. Woher kommt diese ungeheuere Blutmenge? Aus der Nahrung? Durch ständige Neubildung? Das ist schon rein zahlenmäßig ganz unmöglich. Wohin geht das Blut? In die Gewebe? Auch das ist unmöglich. Also gibt es gar keine Möglichkeit, als daß das Blut aus den Arterien wieder zum Herzen zurückfließe. Und es gibt keinen anderen Weg dafür, als den Weg durch die Venen. Nun mußte bewiesen werden, daß der Blutstrom in den Venen nur eine Richtung und zwar die zentripetale Richtung hat. Durch einfache Handgriffe, durch bloßes Auflegen der Finger auf die oberflächlichen Venen

des Armes und durch scharfe Beobachtung gelang es zu zeigen, daß die Venenklappen, die Harvey's Lehrer Fabricius eingehend beschrieben hatte, in der Tat so angeordnet sind, daß sie ein Fließen des Blutes in zentrifugaler Richtung verunmöglichen.

Nun war der Kreis geschlossen, war der Kreislauf des Blutes entdeckt. Aus der linken Herzkammer strömt das Blut durch die Arterien in den gesamten Organismus, geht dort durch Lücken der Gewebe — die Kapillaren wurden erst später gesehen — in die Venen über, fließt in den rechten Vorhof des Herzens, in die Kammer, von da durch die Lunge in den linken Vorhof und zurück in die linke Kammer.

Mit dieser grundlegenden Entdeckung hat sich Harvey begnügt. Probleme, wie die Frage nach der Bedeutung der Atemluft, der Entstehung der Körperwärme u. ä. hat er beiseite gelassen, da er zu der Erkenntnis kam, daß sie im Augenblick nicht lösbar wären. Er verzichtete also auf die Aufstellung eines vollkommenen, geschlossenen Systems und begnügt sich mit der Schilderung dessen, was er durch Anschauung nachweisen kann. Und auch das ist groß an ihm und ist etwas grundsätzlich Neues.

Vergleichen wir nun die galenische Theorie der Blutbewegung mit derjenigen Harvey's, so sehen wir, daß hier zwei ganz verschiedene Welten sich auftun. Die antike Theorie ist qualitativ. Von Erfahrungen ausgehend, ist sie auf rein denkerischem Wege gewonnen. Harvey's Theorie dagegen ist durch quantitative Betrachtung entstanden. Der der griechischen Wissenschaft fremde Zeitbegriff ist hier eingeführt, und es wird versucht, biologische Erscheinungen nach Länge, Maß, Zeit zu bestimmen. Die griechische Wissenschaft hat Probleme der Dynamik nie in Angriff genommen. Die Veränderung war ihr, wie Dingler[1]) überzeugend nachweist, noch nicht zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung geworden. Hier dagegen waren die Denkmittel zu einer exakten Behandlung der Veränderung gewonnen, so daß ein Problem, wie dasjenige der Blutbewegung, mit Erfolg gelöst werden konnte.

Die Methode Harvey's ist die experimentelle Methode. Auch das Altertum hat gelegentlich Experimente gemacht, aber die

1) Hugo Dingler, Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte, München 1928. — Stephen d'Irsay, Time-implied function: An historical Aperçu, Kyklos, Bd. I., S. 52—59, Leipzig 1928.

antiken Experimente lagen außerhalb des Bereiches der Wissenschaft und waren deskriptiver und qualitativer Art, während die Experimente des 17. Jahrhunderts kausal und quantitativ sind. Harvey's Versuche sind als Experimente außerordentlich einfach, ja geradezu primitiv. Das hindert aber nicht, daß seine Arbeitsmethode, seine Art, die Natur zu befragen, in der Tat die experimentelle ist.

Der Anatomie wurde durch Harvey eine neue Form gegeben. Er hat sie zur Anatomia animata, zur Physiologie gemacht. Der funktionelle Gedanke ist für die Medizin gewonnen worden. So ist Harvey's Schrift tatsächlich der Anfang einer neuen Epoche der wissenschaftlichen Medizin. Seine Methode ist noch heute die unsrige.

Mit dieser Feststellung dürfen wir uns nicht begnügen, sondern wir müssen jetzt, da wir das Material übersehen, versuchen, Harvey's Stellung in der europäischen Geistesgeschichte näher zu bestimmen. Woher kommt es, daß der funktionelle Gedanke gerade im Anfang dieses 17. Jahrhunderts in die Medizin einzieht? Warum nicht früher? Warum nicht später? Aus was für zeitlichen Bindungen ist er entstanden?

Im 16. Jahrhundert vollzieht sich in der allgemeinen Art, die Welt zu betrachten, ein tiefgehender Wandel. Das Verhältnis vom Individuum zur Welt ändert sich, und diese veränderte Weltanschauung findet zuerst ihren Ausdruck in der bildenden Kunst. Die neue Kunst, die sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich entwickelt, die wir im Beginn des 17. Jahrhunderts voll ausgebildet finden, ist die Kunst des Barock. Heinrich Wölfflin[1]) war es vor allem, der versucht hat, diesen neuen Stil dadurch zu fassen, daß er die Vorstellungsformen, die ihm zugrunde liegen, analysierte und denjenigen der klassischen Kunst gegenüberstellte. An fünf Begriffspaaren zeigte er, wie etwa der Maler der klassischen Kunst linear, flächenhaft, geschlossen, einheitlich und klar seine Bilder komponiert, während der Barockkünstler alles in Bewegung auflöst, seine Darstellung malerisch, tiefenhaft wird. Die geschlossene Form wird gesprengt, die Einheit zur Vielheit, die Umrisse werden verwischt, in Licht und Schatten

1) Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, Das Problem der Stilentwicklung der neuen Kunst, 6. Aufl., München 1923.

getaucht. Es sind zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen der Natur, zwei ganz verschiedene Weltanschauungen, die aus diesen Kunstwerken sprechen. Auf der einen Seite ist es das Vollkommene, das Vollendete, das Begrenzte, das Faßbare, das der Mensch sieht und das ihn zur Darstellung reizt, auf der anderen Seite das Bewegte, das Werdende, das Unbegrenzte. Nicht am Sein, am Geschehen nimmt der Mensch des Barock Interesse. Der Barock ist unendlich mehr als ein Stil der bildenden Kunst. Er ist Ausdruck einer Weltanschauungsform, die sich in jener Zeit auf allen Gebieten des Geistes nachweisen läßt, in der Literatur, in der Musik, in der Mode, im Staat, in der allgemeinen Lebenshaltung, aber auch in der Wissenschaft.

Gehen wir zurück zur Medizin, so wird uns bewußt, daß die Anatomie, also dasjenige Arbeitsgebiet, das im 16. Jahrhundert die Gemüter beschäftigte und sie erfüllte, daß die Anatomie ja gerade das Vollkommene, Vollendete, das endlich Begrenzte, das Faßbare, das harmonisch Proportionierte zum Gegenstand hat. Der Arzt, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit den Augen des Wissenschaftlers den Menschen betrachtete, den fesselte der Bau des Menschen, der fühlte sich gedrängt, diesen Bau in seiner ganzen Vollendung und Harmonie zu studieren. Ganz anders der Mediziner, der hundert Jahre später den Menschen betrachtet. Für ihn gilt genau, was Wölfflin vom Künstler sagt, der nicht das Auge, sondern den Blick des Menschen sieht. Nicht der Körper in seiner Begrenztheit, sondern die unbegrenzte Bewegung des Körpers und seiner Teile fesselt ihn. Er sieht nicht den Muskel, sondern die Kontraktion des Muskels und ihre Wirkung. So entsteht die Anatomia animata, die Physiologie. Gegenstand der Physiologie ist die Bewegung. Sie öffnet die Tore zum Unbegrenzten, Unendlichen. Jedes physiologische Problem führt zu den Wurzeln des Lebens und eröffnet Ausblicke in die Unendlichkeit.

So ist Harvey derjenige Mediziner, in dem sich die Weltanschauung des Barock zuerst verkörpert hat. Er ist der Mann, der dem neuen Ideal, der der neuen Weltanschauung in der Medizin Ausdruck gegeben hat. Er ist Anatom und sieht am Körper nicht die Form, sondern die Bewegung. Seine Untersuchung geht nicht vom Bau des Herzens, sondern vom Puls und von der Atmung

aus, also von den beiden elementaren Bewegungen, die der Mensch aufweist, so lange er lebt.

Harvey hat nicht nur seine Schrift über den Blutkreislauf geschrieben. Noch ein anderes bedeutungsvolles Werk verdanken wir ihm, und dieses Werk ist bezeichnenderweise eine Embryologie. Embryologie aber, die Lehre von der Entwicklung der Frucht im Mutterleib, ist gleichfalls dynamische Anatomie. Auch ihr Gegenstand ist Bewegung, Veränderung. So bleibt Harvey in seinem ganzen Schaffen konsequent Dynamiker.

Selbstverständlich setzt Physiologie im neuen Sinn Anatomie voraus, so gut wie die Barockkunst die klassische Kunst zur Voraussetzung hat. Selbstverständlich hat auch Harvey seine Vorläufer gehabt, war die ganze Entwicklung eine allmähliche, aber Harvey war der Mann, in dem sich die neue Weltbetrachtung so verkörperte, daß man sich ihrer bewußt wurde.

In dieser Weise ist die Physiologie, ist der funktionelle Gedanke in der Medizin aus dem Geist des Barock geboren, und Harvey rückt dadurch in die Nähe von Männern wie Michelangelo und Galilei, in welchem sich eine ganz ähnliche Wandlung vom statischen zum dynamischen Denken auf dem Gebiet der Physik vollzieht.

Das ganze 17. und ein großer Teil des 18. Jahrhunderts standen in der Medizin unter der Herrschaft des funktionellen Gedankens. Man kann unbedenklich von einer Barockmedizin reden. Der anatomische Gedanke steht vollkommen im Hintergrund, die führenden Ärzteschulen, die Schulen der Iatrophysiker und Iatrochemiker stehen restlos auf dynamischem Boden. Man sucht die Lebens- und Krankheitserscheinungen in der Bewegung zu fassen.

Die anatomische Forschung hat im 17. und 18. Jahrhundert nicht geruht. Die wissenschaftliche Arbeit unterscheidet sich ja von der künstlerischen grundsätzlich dadurch, daß sie in den Ablauf des Fortschritts eingespannt ist, und daß eine neue Betrachtungsweise eine frühere nicht auszuschließen braucht. Die Barockzeit hat in der Medizin durchweg funktionell gedacht. Anatomische Studien wurden weiter betrieben, aber sie waren nicht aktuell und standen im Hintergrund des Interesses.

Anatomischer und funktioneller Gedanke, statisches und dynamisches Denken haben sich in der Medizin des Abendlandes

immer wieder in einer gewissen Periodizität abgelöst. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gewinnt der anatomische Gedanke wiederum auf längere Zeit die Oberhand, um in unseren Tagen vor dem funktionellen Gedanken erneut zurückzutreten.

Die Geschichte der Blutbewegung zeigt, wie die Geschichte der Wissenschaft im allgemeinen, die Geschichte der Medizin im besonderen, aufs allerengste verknüpft ist mit der allgemeinen Kulturgeschichte, wie die Geschichte eines medizinischen Problems niemals für sich, losgelöst, betrachtet werden kann, sondern nur im engsten Anschluß an die übrigen Wissenschaftsgebiete, nur auf dem Boden einer Universitas litterarum.

LITERATURBERICHT.

DEUTSCHE LITERATUR DES 14. UND 15. JAHRHUNDERTS.

Eine Geschichte der deutschen Literatur, die allen Perioden und allen Strömungen in gleichem Maße gerecht zu werden vermöchte, gibt es nicht und kann es bis heute nicht geben. Die Entwicklung unsrer Literaturwissenschaft hat es mit sich gebracht, daß wir auf einzelne Gipfelerscheinungen festgelegt sind. Wir sind unterrichtet über das germanische Heldenzeitalter der Völkerwanderung, wir kennen die geistigen Zusammenhänge der Karolingerzeit, wissen etwas von Notker und seiner Umwelt, wir sehn zum andern Mal deutschen Geist unerhörte Höhe erreichen um 1200, blicken in großem Raum weiterhin auf Luther, Hans Sachs und Opitz. Mit andren Worten, wir sehn die Gestalten, die sich riesenhaft unter Zwergen herausheben. Wir suchen „Werte". Was dazwischen liegt, ist uns ferner gerückt, jene Zeiten des Niederganges oder des allmählichen Werdens, wie die Literaturgeschichten sie gern bezeichnen, ohne doch vielfach die Notwendigkeit zu sehen, diesen Perioden zuleibe zu gehn und das ihnen Eigenwertige herauszustellen.

Wir sind Wolfgang Stammler dankbar, daß er als erster mit großem Wurf in die Zeit zwischen 1400 und 1600 hineingestoßen hat. Schon auf dem 56. Philologentag in Göttingen[1]) hatte er ausgeführt, wie im Gefolge der Scholastik, besonders des Thomas von Aquino, ein neues Ethos entsteht, eine „bürgerliche" Weltanschauung groß wird, die aber nicht Ausfluß ständischer Bewegung ist, sondern eine allgemeine geistige Haltung darstellt. Er erblickt nicht so sehr darin die neue Zeit, daß das Rittertum verfiele und nun bedeutungslos würde, sondern vielmehr darin, daß — ein in der Geschichte immer wiederkehrender Vorgang — die tiefer stehende soziale Schicht, hier das Bürgertum der Städte, das Kulturgut der höheren aufgreift und mit ihrem eigenen Geiste vermählt. Der junge

---

[1]) Wolfgang Stammler, Die bürgerliche Dichtung des ausgehenden Mittelalters. Vortrag, gehalten auf der 56. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Göttingen vom 27. bis 30. September 1927. Referat in den Verhandlungen, hrsg. von Paul Ssymank. Leipzig 1928, Teubner. S. 84f.

Wolfgang Stammler, Die „bürgerliche" Dichtung des Spätmittelalters. Zs. f. dt. Philologie Bd. 53, 1928, S. 1—24.

Bürger vornehmen Standes wird in ritterlichem Kampfspiel geschult, im „Guten Gerhard" von Rudolf von Ems speisen Ritter und Bürger zusammen, bei Rulman Merswin bildet die Freundschaft zwischen einem jungen Bürger und einem jungen Adligen und die schließliche Vermählung des Bürgers mit einem adligen Mädchen den Gegenstand der Erzählung, und in der „Königin von Frankreich" erhält der Köhler, der die flüchtige Fürstin beherbergt, Burgen und Länder und darf sogar den Thronerben aus der Taufe heben. Dabei wird in bürgerlicher Hand das adlige Kulturgut umgeformt; die romantische Übersteigerung ritterlichen Lebensgefühls, wie sie den Weg von Hartmann von Aue bis Ulrich von Lichtenstein kennzeichnet, ist abgelöst durch Nüchternes und Verstandesmäßiges, der Sinn für Praktisches ist im Wachsen. Auch rein sprachliche Bedeutungsentwicklungen gehn damit einher: *arbeit* als Heldentum wird abgelöst durch *arbeit* als wirkliche Arbeit und Anstrengung. Das Ergebnis wird zusammengefaßt: „Die Wurzeln des sog. bürgerlichen Geistes liegen in ritterlichen Formen und in christlichen Tugenden. Vor allem hebt sich das scholastisch-kirchliche Fundament scharf hervor. Die scholastische Tugendlehre liefert dem wirtschaftlich und politisch erstarkenden Bürgertum die moralischen Grundlagen, auf denen es sich eine eigene Weltanschauung gegenüber der höfisch-ritterlichen, ständisch-gebundenen errichten konnte. Die ethische und geistige Struktur des mittelalterlichen Bürgertums ist zu begreifen als eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Erwerbsgesinnung. Die Spannung zwischen beiden Polen äußert sich in neuen literarischen Werken der verschiedensten künstlerischen und religiösen Dynamik. Gehalt überfliegt Formwillen, Weltanschauung siegt über Ästhetik, gemäß dem inneren Ringen, in welchem der deutsche Mensch während zweier Jahrhunderte steht." (S. 24.)

Das ist der Grund, auf dem Stammler seine große Literaturgeschichte der beiden Jahrhunderte aufgebaut hat.[1]) Es ist sein großes Verdienst, daß er in dieser Zeit nicht, wie es bisher meist geschah, das Ausklingen des Rittertums unterstrichen und die ganze Periode damit von vornherein zu einer Zeit des Verfalls gestempelt hat, sondern daß er den Maßstab für ihre Wertung in sie selbst legt und die Erscheinungen aus ihr selbst zu erklären versucht. So liegt der Nachdruck nicht so sehr auf dem Zerfall alten Gutes und dem Abwelken der Hochblüte um 1200, sondern wir sehn, wie ein neuer Wille das Vorhandene in eigener Weise formt und gestaltet und wie in diese Zeit dadurch gerade die Keime künftiger Entwicklung eingebettet sind.

[1]) Wolfgang Stammler, Von der Mystik zum Barock (1400—1600). Stuttgart 1927, Metzler, = Epochen der deutschen Literatur, hrsg. von J. Zeitler, Bd. II, Tl. 1. 554 S. gr. 8°.

Nachdem zu Anfang die geistigen Kräfte, die die Zeit beherrschen, kurz vorgeführt worden sind, handeln zwei große folgende Kapitel sehr eingehend vom Aufkommen neuer geistiger Regungen und vom Abklingen des bis dahin Gültigen, „Lutherische Pause" ist ein weiterer Abschnitt überschrieben. Der Verfasser warnt davor, Luthers Auftreten mit einer neuen Periode deutscher Literaturentwicklung gleichzusetzen. „Die Reformation brachte einen neuen religiösen Inhalt, aber keine neue weltliche Kultur. Es taucht keine neue künstlerische Form, kein neuer künstlerischer Gedanke auf, um die konfessionellen und theologischen Meinungsverschiedenheiten auf künstlerische Höhe zu heben. Vielmehr werden die Überbleibsel mittelalterlicher Überlieferung und die Errungenschaften humanistischen Stils in gleicher Art verwendet, zum Teil ausgebaut oder erweitert, wie im Drama und Kirchenlied. Aber alle Kunstform steht unter der Herrschaft der konfessionellen Tendenz und soll nur dem kirchlichen Kampfe dienen. Für eine Generation verzichtete der Deutsche willig auf künstlerischen Lebensinhalt, weil das Religiöse ihn fest im Banne hielt" (S. 277). Gegenüber einer häufig vertretenen Auffassung, wonach um 1500 in der deutschen Literatur ein fühlbarer Einschnitt vorhanden sei, Altes endgültig abbreche und Neues plötzlich hervorsprieße, bedeutet diese Formulierung zweifellos eine Kampfansage. Sie gehört zu den in letzter Zeit nicht seltenen Versuchen, die Grenzen der literarischen Perioden anders abzustecken, als es bisher üblich war (vgl. meine Ausführungen zu Fr. Neumanns Aufsatz „Die Gliederung der deutschen Literaturgeschichte" in dieser Zeitschrift Bd. 17, S. 343), Versuchen, die z. B. in Burdachs neuen Erkenntnissen über das Werden der neuhochdeutschen Schriftsprache auch von andrer Seite eine Stütze finden. Je mehr eine Forschung ins einzelne geht, desto mehr Fäden nach vorwärts und rückwärts wird sie erblicken, desto mehr wird sie geneigt sein, eine Erscheinung nur als Glied einer Entwicklung, nicht als exzeptionell anzusehn. Bei alledem steht die Bedeutung der Persönlichkeit Luthers außer Frage. Problem ist: kann eine Zeit, für die die Literatur nur Dienerin und polemisches Hilfsmittel ist, die also im strengen Sinne gar nicht literarisch denkt, überhaupt eine neue literarische Periode heraufführen? Die Antwort wird verschieden ausfallen; der Anhänger von Heroes and Hero-Worship wird die große Persönlichkeit stets zum Ausgangspunkt nehmen und in ihr den Anstoß für künftiges Geschehen suchen. Wer jedoch nach den soziologischen Bedingungen für die große Persönlichkeit fragt, wird vielmehr die Zeitumstände auch für künstlerisches und literarisches Werden verantwortlich machen, und für ihn werden die Grenzen dort liegen, wo die soziologischen Bedingungen sich verschieben.

Abgesehen von der Bedeutung, die dem Stammlerschen Buch als eingehender Monographie einer noch wenig erschlossenen Periode

zukommt, bietet es dem Forscher eine reichhaltige und übersichtlich geordnete Bibliographie, die um so willkommener ist, als keine der großen mittelhochdeutschen Literaturgeschichten, wie Ehrismann, Vogt, Schneider usw. über das 13. Jahrhundert hinausreichen und Goedekes Grundriß für das 16. Jahrhundert völlig veraltet ist.

Aus der Menge der Fragen, die sich an die von Stammler überflogene Periode anknüpfen lassen, sind einzelne noch besonders bearbeitet worden.

Ich selbst habe versucht, einige inhaltliche und stilistische Wandlungen darzutun, die das höfische Epos im 14. Jahrhundert durchgemacht hat.[1]) Vor allem habe ich an einzelnen Beispielen die Umsetzung des ritterlichen Ideals in die bürgerliche Sphäre klarzumachen getrachtet, ferner gezeigt, wie die Großepen allmählich in kleine Teile zerschlagen werden, die Gattung „groß" also durch die Gattung „klein" abgelöst wird, und wie nun auch mit den neuen Trägern der Dichtung sich notwendig eine neue Form herausbildet.

Erwähnung verdient ferner das kleine Buch „Mittelhochdeutsche Dichterheldensage" von Fritz Rostock.[2]) Die zum erstenmal eingehender von Richard M. Meyer in einem Aufsatz über die Tannhäusersage (Zs. d. Ver. f. Volksk. Bd. 21, 1911) gewürdigte literarische Erscheinung hat hier eine Einzeldarstellung gefunden. Es handelt sich um Sagen, die sich an mittelhochdeutsche Dichter knüpfen: Heinrich von Morungen, Neidhart von Reuental, den Tannhäuser, Wirnt von Gravenberg usw., und die besonders in der Meistersingerzeit, als man die Meistersingerkunst von großen Vorbildern herzuleiten bestrebt war, reich ausgestaltet wurde. Der Verfasser hat, geschickt gliedernd, das äußere Material sorgfältig zusammengetragen, ohne allerdings den Versuch einer tieferen Durchdringung des interessanten Stoffes zu wagen.

Überwältigend wirkt die Stoffülle in Käte Lasersteins Abhandlung über den Griseldisstoff in der Weltliteratur[3]), wovon uns die beiden ersten Kapitel, die das 14. und 15. Jahrhundert behandeln, interessieren. Sie zeigen die ersten Darstellungen in Italien (Boccaccio, Petrarca) sowie in England (Chaucer) und Frankreich (L'Histoire de Grisélidis), die sämtlich nur „Interesse für den Stoff,

[1]) Fritz Karg, Die Wandlungen des höfischen Epos in Deutschland vom 13. zum 14. Jahrhundert. Germ.-rom. Monatsschrift Jahrg. 11, 1923, S. 321 bis 336.

[2]) Fritz Rostock, Mittelhochdeutsche Dichterheldensage. Halle a. S. 1925, Niemeyer. XVI, 48 S. 8° = Hermaea 15.

[3]) Käte Laserstein, Der Griseldisstoff in der Weltliteratur. Eine Untersuchung zur Stoff- und Stilgeschichte. Weimar 1926, A. Duncker. XII, 208 S. gr. 8° = Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 58.

ohne Verständnis der Motive" verraten sollen. ImHerkömmlichen bleiben nach Ansicht der Verfasserin auch die Popularisierungen Petrarcas im 15. Jahrhundert (italienische, französische, spanische und niederländische Bearbeitungen) stecken, während Dirk Potter die „Lösung von der Tradition" anbahnt und „der Übergang von Italien nach Deutschland" durch Steinhöwels Boccaccio-Übersetzung, die Zusammenarbeitung des Boccaccio und Petrarca durch Arigo und die „Grisardis" des Karthäusers Erhart Groß sich vollzieht. Erst der letztere bringt, wie die Verfasserin sagt, psychologische Vertiefung. Seine von warmer Menschlichkeit getragene Darstellung mildert die im Stoff liegende Härte und ist in ihrer Selbständigkeit „weder von Hans Sachs noch von einem seiner Zeitgenossen wieder erreicht worden" (S. 57).

Auf Max Voigts[1]) Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter darf ich hier nur erinnernd verweisen (vgl. Arch. f. Kulturgesch. Bd. 17, S. 355).

Die Zeit zwischen 1300 und 1500 ist eine Übergangszeit. Wert und Bedeutung der Einzeldarstellungen wird gutenteils davon abhängen, wie weit sie imstande sind, diesen Übergangscharakter herauszuarbeiten und den Denkmälern innerhalb der sich widerstreitenden Strömungen ihren Platz zuzuweisen. Von dieser Seite her ist die Arbeit Helmut Kißlings[2]) über die Ethik Frauenlobs zu begrüßen. Ihr Ziel ist, die infolge der schlechten Überlieferung so schwer zugängliche Tugendlehre des Dichters in ein System zu bringen und seine Stellung zwischen zwei Zeiten klar deutlich zu machen. Mit den Grundlagen seiner Ethik noch ganz im ständisch gebundenen Rittertum wurzelnd, bereitet er durch die Rationalisierung von dessen Begriffen ihre Allgemeingültigkeit vor und rettet sie damit in die beginnende neue Zeit. Es ist schade, daß die philologische Seite der Arbeit große Schwächen aufweist und damit auch gegenüber der philosophischen Spekulation Vorsicht am Platze ist (vgl. die eingehende Besprechung von A. Hübner, A. f. d. A. Bd. 53, S. 45ff.). Bedarf es bei Heinrich Frauenlob erst eingehender und sorgfältiger Interpretation, um die Wandlung, die in Stil und Weltanschauung seit Walthers Zeiten Platz gegriffen hat, deutlich zu machen, so ist bei Oswald von Wolkenstein der Abstand bereits unleugbar geworden, zeigt doch schon der äußere Ablauf seines

[1]) Max Voigt, Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter I. II. Leipzig 1924, Mayer & Müller. VIII, 245 S. gr. 8° = Palaestra 146.

[2]) Helmut Kißling, Die Ethik Frauenlobs (Heinrichs von Meißen). Halle a. S. 1926, Niemeyer. XI, 160 S. gr. 8° = Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für Neuere Philologie, I. Altgermanistische Abteilung, Heft 3.

Lebens jene eigentümliche Unruhe, die den Renaissancemenschen auszeichnet und die weit von der *mâze* der klassischen Zeit abführt. In einer kleinen Studie habe ich versucht[1]), sein Schaffen aus seinem Leben zu erklären: der Kraftmensch mit dem wilden Schicksal hat eine sicher gestaltende Sprache, und wechselvoll wie sein Geschick ist die Form, in die er seine Rede zwängt. Mögen seine Stoffe noch vielfach ritterlicher Ideenwelt entstammen, aus ihrer Behandlung spricht ein andrer Menschentypus und eine andre Zeit.

Das Eindringen in die Literatur des Berichtabschnittes wird dadurch erschwert, daß ein Teil der erhaltenen Denkmäler noch nicht herausgegeben werden konnte. Von den wenigen Neuausgaben späthöfischer Epen aus den letzten Jahren erwähne ich „Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen", die Hans Naumann[2]) sorgfältig ediert und mit einer sehr gründlichen Einleitung versehn hat. Sie beschränkt sich nicht auf eine Geschichte des Textes und seiner Überlieferung, sondern zeichnet eingehend die historischen Umstände, die zur Entstehung des Gedichtes geführt haben, und die Persönlichkeit seines Dichters. Rechnet man dazu das angefügte Glossar, so bedeutet die Ausgabe gegenüber der alten Textgestaltung von der Hagens einen gewaltigen Fortschritt. — Die Texte des Deutschen Mittelalters bringen den Göttweiger Trojanerkrieg[3]), jene riesige Verserzählung des 14. Jahrhunderts, deren Herausgabe schon Gottsched geplant hatte und die durch die Möglichkeit eines Vergleichs mit Herbort von Fritzlar und Konrad von Würzburg stilgeschichtlich wichtige Erkenntnisse zu vermitteln imstande sein dürfte.

Fest grenzt sich in unsrer Periode die Dichtung des Deutschen Ordens ab. In Merker-Stammlers Reallexikon hat Walther Ziesemer[4]), besonders auf den Vorarbeiten von Helm fußend, ein wenn auch kurzes, so doch klares Bild von dieser Literatur entworfen. Die durchaus männlich aufgebaute Kultur des Ordens kennt keinen Minnesang, nur die Beliebtheit der Mariendichtung

[1]) Fritz Karg, Oswald von Wolkenstein. Zs. f. Deutschkunde 1926, S. 458 bis 467.

[2]) Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen, hrsg. von Hans Naumann. Berlin 1923, Weidmann = Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters (MGh), Bd. 4, Abt. 2, S. 179 bis 332.

[3]) Der Göttweiger Trojanerkrieg, hrsg. von Alfred Koppitz. Berlin 1926, Weidmann. XXVIII, 483 S., 1 Tafel. gr. 8° = Deutsche Texte des Mittelalters 29.

[4]) Walther Ziesemer, Deutschordensdichtung. Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, hrsg. von Paul Merker und Wolfgang Stammler, 1. Bd. S. 184—189. Berlin 1925/26, de Gruyter.

verrät, daß ein letztes zarteres Sehnen vorhanden war. Im übrigen sucht und findet der gegen den heidnischen Feind im Osten kämpfende Ritter sein Ideal in den Heldengestalten des Alten Testaments: Daniel, Esdras, Neemyas, den Maccabäern u. a. Ein solches Büchlein, in dem ein beim Deutschen Orden beliebtes Heldenschicksal gestaltet ist, das der Judith, hat Rudolf Palgen[1]) jetzt zum erstenmal herausgegeben. Leider nimmt er nicht endgültig Stellung zu Helms Vorschlag, das Werk trotz der Angabe der Handschrift aus allgemein literarhistorischen Gründen nicht schon 1254, sondern erst 1304 entstanden sein zu lassen. Es scheint, daß er trotz der vorgebrachten Einwände doch geneigt ist, die Angabe, die der Text selbst bietet, anzuerkennen und damit das Werkchen als frühestes Denkmal der Ordensdichtung in eine Zeit zu verlegen, in der die Kämpfe gegen die heidnischen Preußen noch im vollen Gang waren und keine Muße zu künstlerischer Betätigung gestatteten. Die Historien der alden e, d. h. eine Geschichte des jüdischen Volkes von Adam bis Herodes, legt uns Wilhelm Gerhard[2]) in guter Ausgabe vor. Der Text gehört wie das Buch Hiob und die Siben ingesigel des Tilo von Kulm in den Kreis des Hochmeisters Luder von Braunschweig und dürfte zwischen 1338 und 1345 verfaßt worden sein. Die umfangreiche Einleitung ist in Anbetracht der großen Schwierigkeiten zu sicheren Erkenntnissen über den Ablauf der literarischen Entwicklung zu gelangen, deshalb besonders wertvoll, weil Laut- und Formenlehre eingehend mit der Grammatik andrer Werke der Deutschordensliteratur verglichen werden, wobei sich deutlich zwei Gruppen von Texten ergeben, die damit auch entstehungsgeschichtlich zu trennen sind. Walther Ziesemers Ausgabe einer ostdeutschen Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts[3]) führt zu interessanten Beziehungen zum Bibeltexte Martin Luthers. In der Einleitung kann der Herausgeber nachweisen, daß die von ihm edierte Königsberger Handschrift im Wortschatz vielfach mit Luthers Text übereinstimmt und daß beide fast gleichmäßig von dem nach Bayern weisenden Bibeldruck Mentels (1466) abweichen. Im übrigen ist der Königsberger Text reich an syntaktischen Feinheiten, das anscheinend regellose Neben- und Durcheinander von Formen und Konstruktionen enthüllt sich bei näherer Betrachtung als wohldurchdachtes gramma-

[1]) Judith. Ein mitteldeutsches Gedicht aus dem 13. Jahrhundert. Aus der Stuttgarter Handschrift zum erstenmal hrsg. von Rudolf Palgen. Halle a. S. 1924, Niemeyer. VII, 89 S. kl. 8° = Altdeutsche Textbibliothek 18.

[2]) Historien der alden e, hrsg. von Wilhelm Gerhard. Leipzig 1927, Hiersemann. LXIX, 189 S. 8° = Bibl. des Lit. Ver. in Stuttgart 271.

[3]) Eine ostdeutsche Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts (aus dem Königsberger Staatsarchiv, Handschrift A 191), hrsg. von Walther Ziesemer, Halle a. S. 1927, Niemeyer. 106 S. kl. 8° = Altdeutsche Textbibliothek 24.

tisches System. Eine verständige Durcharbeitung würde wertvolle Beiträge zur Geschichte der deutschen Prosa liefern. Ganz kurz möchte ich noch auf das von Ziesemer herausgegebene Große Ämterbuch des Deutschen Ordens[1]) hinweisen, das in einem gewaltigen Band die Inventarien von insgesamt 35 Komtureien und Vogteien zusammenstellt; das angefügte Wort- und Sachregister dürfte für künftige Untersuchungen der Ordenssprache unentbehrlich sein.

Die Bevorzugung alttestamentlicher Stoffe unterscheidet das Epos der Ordensdichtung grundlegend von der Artusdichtung oberdeutscher Ritter, dagegen hat letztere in formaler Hinsicht immer ihren Einfluß geübt. Sprache und Versbau Gottfrieds von Straßburg sind ein Jahrhundert später noch das Ideal Heinrichs von Hesler, das ihm durch Konrad von Würzburg vermittelt wird. Helmut de Boor untersucht Heinrichs Stil[2]) unter diesem Gesichtspunkt und benützt das Gefundene, um über die Frage der Verfasserschaft des Evangeliums Nicodemi endgültig Sicherheit zu gewinnen: die gleichen über Konrad entlehnten Stileigentümlichkeiten finden sich auch in der Apokalypse, als deren Verfasser Heinrich von Hesler bereits feststand. Seine für unsre Kenntnis der spätmittelalterlichen Dichtkunst so sehr wichtigen metrischen Regeln vergleicht Carl von Kraus in einer scharfsinnigen Abhandlung mit denen des Nicolaus von Jeroschin.[3]) Ich darf es mir versagen, zu diesem Aufsatz hier Stellung zu nehmen; ich werde ihn in Kürze in einer eigenen Arbeit würdigen.

Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht verborgen bleiben, daß unter den literarischen Erscheinungen des 14. und 15. Jahrhunderts heutzutage vor allem eine, die Mystik, auch auf nicht gelehrte Kreise bedeutenden Einfluß äußert. Das ist kein Zufall. Die Mystik kann nur verstehen, wer selbst Elemente ihrer Wesenheit in sich trägt. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts stand in ihrer festgefügten Sicherheit, mit ihrem Streben nach Rationalisierung, mit ihren glatten Formulierungen der Geisteshaltung der Mystik fern. Erst unsere im tiefsten Grunde aufgewühlte Zeit, die alte Ideale verwirft, ohne noch neue

[1]) Das Große Ämterbuch des Deutschen Ordens. Mit Unterstützung des Vereins für die Herstellung und Ausschmückung der Marienburg hrsg. von Walther Ziesemer. Danzig 1921, Kafemann. XXIV, 992 S. gr. 8°.

[2]) Helmut de Boor, Stilbeobachtungen zu Heinrich von Hesler. Vom Werden des deutschen Geistes. Festgabe Gustav Ehrismann, hrsg. von Paul Merker und Wolfgang Stammler. Berlin 1925, de Gruyter. S. 125—148.

[3]) Carl von Kraus, Die metrischen Regeln bei Heinrich von Hesler und Nikolaus von Jeroschin. Festschrift Max H. Jellinek. Wien 1928, Österreichischer Bundesverlag. S. 51—74.

an ihre Stelle setzen zu können, gewinnt einen neuen Zugang zu mystischer Gedankenwelt. Das Suchen nach einer tieferen Religiosität, nach Befreiung aus bindendem Dogma, nach einem persönlichen Verhältnis zu Gott erfüllt das ausgehende Mittelalter, wie es unsere eigene Zeit erfüllt. Hier wie dort regiert das Ringen mit und nach neuen Begriffen alles Denken, brechen dichterische und sprachliche Formen zusammen und kommen neue Formulierungen, neue Formbindungen auf. Bis in die Sprache hinein lassen sich Parallelen ziehen: auch der Mystik gehen mit der neuen Begriffswelt neue Wortbedeutungen und neue Ausdrucksmöglichkeiten auf, genau wie wir heute das abgegriffene Wortmaterial mit anderm Bedeutungsgehalt neu zu schöpfen trachten. Eine solche Zeit, im Innersten dem 14. Jahrhundert verwandt, wird sich begierig jenen alten Literaturdenkmälern nähern und in ihnen suchen, was sie selbst bewegt.

Aus dieser Einstellung heraus erklären sich die zahlreichen populären Ausgaben mystischer Texte, die in den letzten Jahren erschienen sind und die ich an dieser Stelle füglich übergehen kann. Rein wissenschaftlichen Zwecken dagegen dienen die von Philipp Strauch herausgegebenen sieben kleinen Traktate und Lektionen aus der Gottesfreundliteratur[1]), die, aus dem großen Johannitermemorial in Straßburg stammend, nach dem Wunsch des Herausgebers unsere Kenntnis von der literarischen Tätigkeit des Gottesfreundes abrunden sollen. Auf den Streit über die hinter diesem Decknamen sich bergende historische Persönlichkeit (Rulman Merswin oder Nikolaus von Löwen) geht Strauch absichtlich nicht ein. Viel mehr als von unfruchtbarer wissenschaftlicher Polemik verspricht er sich von einer erneuten Durchprüfung des Straßburger Urkundenmaterials, einer Arbeit, die er allerdings jüngeren Kräften überlassen will.

Die eingehendere Beschäftigung mit der Mystik bringt es mit sich, daß wir ihre Spuren jetzt auch in Gegenden beobachten, wo wir sie früher nicht zu finden glaubten. So hat Wolfgang Stammler[2]) schon mehrfach darauf hingewiesen, daß neben der oberdeutschen, rheinischen und Erfurter Mystik auch ein niederdeutscher Zweig dieser Bewegung bestanden habe. Diesem letzteren gilt eine sehr eingehende Handschriftenvergleichung[3]), die zu dem

[1]) Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen, hrsg. von Philipp Strauch. Halle a. S. 1927, Niemeyer. XXI, 105 S. kl. 8° = Schriften aus der Gottesfreund-Literatur 1.

[2]) Neue Jahrb. f. klass. Phil., Gesch. und dtsche. Lit. Bd. 45, 1920, S. 117—119; Geschichte der niederdeutschen Literatur. Berlin u. Leipzig 1920, S. 15. 44—45; Archiv für Religionswissenschaft 1922 u. ö.

[3]) Wolfgang Stammler, Meister Eckhart in Norddeutschland. ZfdA. Bd. 59, 1922, S. 181—216.

Ergebnis führt, „daß die Eckhartischen Gedanken unmittelbar vom Erfurter Mittelpunkt aus nach Niedersachsen gewandert sind" (S. 200f.). „Die niederdeutschen Fassungen dürfen also für die Textherstellung des Eckhartischen Gutes nicht mehr bei Seite geschoben werden" (S. 202). Damit gewinnen wir für die so schwierige Frage der Eckhart-Überlieferung neues wichtiges Material.

Die Wege, auf denen der Philosoph und der Religionshistoriker der Mystik nahe zu kommen gesucht haben, liegen außerhalb meines Berichtes. Soviel aber ist sicher, daß auch sie nicht einer sorgfältigen Untersuchung der Sprache entraten können. Deshalb ist es von größtem Wert, daß gerade auf diesem Gebiet einige sehr gute Arbeiten geliefert worden sind. Otto Zirker[1]), der „Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik" untersucht, geht von der gegenwärtigen Sprache aus, indem er alle die Ausdrücke sammelt, die, in der Mystik aufgekommen, sich bis heute gehalten haben. Dabei fallen aber auch für die Mystik selbst wichtige Erkenntnisse ab. Ihr Wortschatz gestattet selbst in der Beschränkung auf das, was von ihm bis auf uns gekommen ist, Einblick in ihre Denkweise. Die Vergeistigung ist unverkennbar (vgl. die zahlreichen Abstraktbildungen). So kommt fast etwas wie eine Typologie der mystischen Sprache zustande. Ihre Kennzeichen sind weniger Neuschöpfung, als vielmehr Neubildung, d. h. die vorhandenen Elemente werden neu komponiert, die Bereicherung erstreckt sich hauptsächlich auf Ableitungen und Zusammensetzungen. Wesentlich tiefer und umfassender trotz des viel enger anmutenden Titels ist die schöne Arbeit von Grete Lüers[2]) über „Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg". Sie gehört unzweifelhaft zum Besten, was wir über die Mystik besitzen, und hat den Vorzug, daß die Verfasserin ebenso philosophisch geschult wie mit feinem Sprachgefühl begabt ist. Sie begreift ihren Gegenstand nicht von außen, von einem jetzigen Sprachstadium her, sondern sie untersucht die Sprache der Mystik an sich. Und die Sprache der Mechthild von Magdeburg kann für sie zur mystischen Sprache schlechthin werden, weil die Mystik wie der Minnesang gebunden ist an einen festumgrenzten Kreis von Bildern und Vorstellungen, die in typischen Worten und Wendungen sich immer wieder ausdrücken. Innerster Kern der Mystik ist Symbolik, Symbolik der einzige Weg, das Unaus-

[1]) Otto Zirker, Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik. Jena 1923, Frommann. 94 S. 8° = Jenaer germanistische Forschungen 3.

[2]) Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. München 1926, E. Reinhardt. XV, 319 S. gr. 8°.

sprechbare aussprechbar zu machen. So erwächst die Methode der Arbeit: vom Symbol her den Gehalt zu erfassen. „Symbolik und Mystik gehören innig zusammen. Die Unendlichkeit des göttlichen Gegenstandes kann nur durch die unfaßbare Unendlichkeit des Symbols dargestellt werden. So wird das Unsagbare sagbar, aber durch Anderssagung, durch Allegorie im ursprünglichen Wortsinne" (S. 12) Die Metapher beherrscht also die Sprache der Mystik. Fast zwei Drittel des Buches werden von einem alphabetischen Register eingenommen, das in mustergültiger Weise dem Aufkommen und der Entwicklung der einzelnen Wortbedeutungen nachgeht und reichliches Belegmaterial bringt. Gegenüber der geistigen Weite und der stets auf das Wesentliche abzielenden Darstellung der Grete Lüers haben andere Arbeiten keinen leichten Stand. So etwa die mit viel Sorgfalt durchgeführte Abhandlung von Antoinette Vogt-Terhorst[1]) über den bildlichen Ausdruck in den Predigten Johann Taulers, die bei allem Fleiß im Sammeln und im rein Sprachlichen stecken bleibt und besonders in der Schlußzusammenfassung, in der eine Charakteristik des Stils Taulers gegeben werden soll, über eine sehr äußerliche und allgemein gehaltene Betrachtung nicht hinauskommt. Ähnliches gilt von dem mit viel Liebe geschriebenen Buch von A. Gebhard „Über die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, gen. Suso, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln betrachtet"[2]), das in gewisser Hinsicht das Gegenstück zum vorigen ist. Wurde für A. Vogt-Terhorst so vieles zum Typischen, ohne eigene Weiterbildung Übernommenen, so vergißt Gebhard allzu sehr, daß auch Suso in einer Tradition steht. Vieles erscheint dem Verfasser Ausdruck eigener Gestaltungskraft, was, vor allem in der lateinischen Literatur, längst vorgebildet war und was Seuse nur aufgriff. Immerhin ist es nicht ohne Reiz zu sehen, welchen Stoffgebieten Seuse seine Motive und Formeln entnimmt. Die einzelnen Metaphern sind sachlich geordnet: Licht, Sonne, Sonnenschein, Sternenwelt, die Elemente, die Pflanzen- und Tierwelt, das Landschaftliche stehen als große Gruppe solchen aus der höfischen Sphäre (Minne, höfische Standes- und Dienstverhältnisse) gegenüber. Leider fehlt ein Register, das das Nachschlagen und Auffinden erleichtern könnte.

[1]) Antoinette Vogt-Terhorst, Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers. Breslau 1920, M. H. Marcus. 171 S. gr. 8° = Germanistische Abhandlungen 51.

[2]) A. Gebhard, Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, gen. Suso, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln betrachtet. Ein Beitrag zur deutschen Literatur- und Kulturgeschichte des 14. Jahrhunderts. Berlin und Leipzig 1920, de Gruyter. XII, 272 S. 8°.

Von der außerhalb der Mystik gelegenen geistlichen Literatur sei nur weniges erwähnt. Die Deutschen Texte des Mittelalters bringen eine von Axel Lindqvist besorgte Ausgabe von Konrad von Helmsdorf.[1]) Sein Spiegel des menschlichen Heils, eine deutsche Bearbeitung des „Speculum humanae salvationis" aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts, war bisher nur in Proben bekannt. Die Einleitung begnügt sich mit einer Beschreibung der Handschrift, einer kurzen Lokalisierung des Dichters, einigen Bemerkungen über die Quelle und einem Verzeichnis der der Handschrift beigefügten Bilder.

Die weiteren mir vorliegenden Arbeiten führen in die Spätzeit des Berichtsabschnittes. Die Literatur über Geiler von Kaisersberg hat einen erfreulichen Zuwachs erhalten durch die Abhandlung von Elvire Freiin Roeder von Diersburg[2]), die Komik und Humor des Straßburger Predigers einer näheren Untersuchung unterzieht. Seine Gestalt hebt sich deutlich von der des scharfen Satirikers Murner ab. Geiler ist ein echter Humorist, dessen Lachen einem tiefen sittlichen Ernst entspringt und das nicht bitter wird, da bei aller Geißelung menschlicher Schwächen eine warme Herzlichkeit versöhnt. Daneben legt die Verfasserin Wert darauf, die Eigenart seines Humors aus seiner Stellung zwischen Mittelalter und Neuzeit zu erklären: „In ihm regt sich bereits der neue Mensch mit seiner selbständigen Stellungnahme zu den Problemen des Lebens, und doch wurzelt er noch fest im Mittelalter" (S. 112). Einen — allerdings nur schwer lesbaren — Beitrag zu der interessanten Geschichte der Bibelübersetzung und zugleich der neuhochdeutschen Schriftsprache bildet Eduard Brodführers[3]) Arbeit, die ein Stück des Weges beleuchtet, der von den Anfängen mittelalterlicher Bibelübersetzung bis zu Luther hinführt. Mit philologischer Akribie wird die Mangelhaftigkeit des ersten Mentelschen Druckes von 1466 an der lateinischen Vorlage gemessen und am Vergleich mit der vierten Ausgabe von 1475 der inzwischen stattgefundene sprachliche Fortschritt deutlich gemacht. Für die Wortgeschichte wertvoll ist besonders Kapitel VIII, das den Übersetzungsgebrauch der einzelnen Handschriften an einem alphabetischen lateinischen Wortverzeichnis klar erkennen läßt.

---

[1]) Konrad von Helmsdorf, Der Spiegel des menschlichen Heils aus der St. Gallener Handschrift, hrsg. von Axel Lindqvist. Berlin 1924, Weidmann. XXVIII, 118 S, 1 Tafel. gr. 8° = Deutsche Texte des Mittelalter 31.

[2]) Elvire Freiin Roeder von Diersburg, Komik und Humor bei Geiler von Kaisersberg. Berlin 1921, Ebering. VIII, 120 S. gr. 8° = Germanische Studien 9.

[3]) Eduard Brodführer, Untersuchungen zur vorlutherischen Bibelübersetzung. Eine syntaktische Studie. Halle a. S. 1922, Niemeyer. 304 S. 8° = Hermaea 14.

Schauspiel, Volksbuch, Volkslied — diesen drei Dichtgattungen des ausgehenden Mittelalters gilt die letzte Gruppe der hier zu besprechenden Arbeiten.

Walther Müller[1]) handelt über den schauspielerischen Stil im Passionsspiel des Mittelalters und arbeitet dabei drei Entwicklungsphasen heraus. Im Anfang zeigt das Spiel Ruhe, Würde, Getragenheit; erhabener Wechselgesang, feierliche Kirchenhymnen verbieten jede Hast und jedes Lärmen. Aber schon im 15. Jahrhundert wird diese Ruhe gestört. Die Auffassung wird lebenswahrer, lebhafter, zuzeiten komisch, kurz, individuell gestaltet und realistisch zugeschnitten. Um 1500 steigert sich dies zum derben Naturalismus, der im Verlauf des 16. Jahrhunderts unter humanistisch-höfischem Einfluß wieder gemildert wird. Eine mittelalterliche Schauspielkunst schlechthin gibt es also nicht. Das Passionsspiel ist als geistige Erscheinung auch den Wandlungen der Geistesgeschichte unterworfen, wenn auch durch kirchliche Bindung die Entwicklung lange hintan gehalten worden ist. — Einer einzelnen Figur, dem Theaterherold, widmet Otto Koischwitz[2]) eine selbständige Studie, die dessen verschiedener Bedeutung vom Spieleröffner im geistlichen Schauspiel bis zum Ausschreier des Fastnachtsspiels und der würdevollen Amtsperson im Drama der Übergangszeit nachgeht.

Für die Nachweisung von deutschen Volksbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts liefert uns die Bibliographie von Heitz und Ritter[3]) ein wertvolles Hilfsmittel. Sie geht zurück auf mühselige Sammlungen, die der Verleger P. Heitz bereits vor dem Krieg auf jahrelangen Reisen angelegt hatte, und bringt neben einem Verzeichnis der Drucke und ihrer Fundorte auch eine Übersicht über die vorhandene Literatur. Bei der Verstreutheit des Materials, das z. T. noch gar nicht in die Kataloge der Bibliotheken aufgenommen worden ist, sind Lücken und Mängel selbstverständlich; es wäre falsch, sie den Herausgebern zur Last zu legen. Jeder, der auf diesem Gebiet zu arbeiten hat, wird die geleistete Arbeit dankbar empfinden. Die Gattung Volksbuch als solche behandelt Lutz Mackensen[4]) angeregt durch Wolfgang Lie-

[1]) Walther Müller, Der schauspielerische Stil im Passionsspiel des Mittelalters. Leipzig 1927, Eichblatt. 140 S. 8° = Form und Geist 1.

[2]) Otto Koischwitz, Der Theaterherold im deutschen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit. Ein Beitrag zur deutschen Theatergeschichte. Berlin 1926, Ebering. XII, 102 S. gr. 8° = Germanische Studien 46.

[3]) Versuch einer Zusammenstellung der deutschen Volksbücher des 15. und 16. Jahrhunderts nebst deren späteren Ausgaben und Literatur, hrsg. von Paul Heitz und Fr. Ritter. Straßburg 1924, Heitz. XVIII, 219 S. 8°.

[4]) Lutz Mackensen, Die deutschen Volksbücher. Leipzig 1927, Quelle & Meyer. XI, 152 S. 8° = Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit 2.

pes[1]) Buch: „Elisabeth von Nassau-Saarbrücken. Die Entstehung und Anfänge des Prosaromans in Deutschland" (vgl. Arch. f. Kulturgesch. Bd. 17, S. 354). Ihm kommt es vor allem auf den Anteil an, den Buchdruck und Buchillustration an der Entwicklung des Volksbuchs gehabt haben, und darauf, den Volksroman (= Volksbuch) vom volkstümlichen Roman abzugrenzen. Gemeinsam sind beiden Stil und Begriffswelt, was sie trennt, ist ihre verschiedene Stellung zur Welt und zum Leben. Der Volksroman steht in viel unmittelbarerer und viel festerer Verbindung mit seiner Zeit als der volkstümliche Roman.

In das Kapitel Volkslied gehört das von Friedrich Ranke und J. M. Müller-Blattau herausgegebene Rostocker Liederbuch[2]), das wohl im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts angelegt sein dürfte. Die Fragmente der wertvollen Handschrift wurden 1915 in der Rostocker Universitätsbibliothek entdeckt und vier Jahre später beim fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Rostock erstmalig herausgegeben. Die Gelegenheit verlangte damals einen Liebhaberdruck ohne jeden Kommentar. Das holt die vorliegende saubere kritische Ausgabe nach, wobei auch die musikalische Interpretation der Lieder weitgehend berücksichtigt wird. Die Sammlung, vielleicht in einem Freundeskreise entstanden, der der Universität Rostock nahestand, enthält u. a. den Tischsegen des Mönchs von Salzburg, ein Tagelied Oswalds von Wolkenstein und zwei Lieder der Hätzlerin. Es sind großenteils Lieder in den Traditionen des spätmittelalterlichen Minne- und Gesellschaftsliedes, auch drei lateinische Marienantiphone und liturgische Prosen. Fünf Tafeln geben ein gutes Bild der Schreib- und Notentechnik.

Schauspiel, Volksbuch, Volkslied — alle drei lassen noch einmal besonders scharf die besprochenen zwei Jahrhunderte als eine Zeit des Übergangs erkennen. Sie gehören ihrem Inhalt nach ins Mittelalter, während sie mit ihrer Form in die Neuzeit weisen.

Leipzig. Fritz Karg.

---

[1]) Wolfgang Liepe, Elisabeth von Nassau-Saarbrücken: Entstehung und Anfänge des Prosaromans in Deutschland. Halle a. S. 1920, Niemeyer. XVI, 277 S. gr. 8°.

[2]) Das Rostocker Liederbuch. Nach den Fragmenten der Handschrift neu hrsg. von Friedrich Ranke und J. M. Müller-Blattau. Halle 1927, Niemeyer = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, 4. Jahr, Heft 5, S. 193—306.

GESCHEHEN UND GESCHICHTE.[1])

VON GERHARD MASUR.

Das Wort Geschichte umschließt eine Fülle differenter Bedeutungen, und wir bedienen uns seiner in vieldeutiger und schwebender Weise. In allen Erörterungen, in denen wir vom Menschen als einem in geistig-natürlichen Formen, Ordnungen und Schöpfungen sich lebend wandelnden und schaffend darstellenden Wesen, in denen wir, mit einem Worte, vom Menschen und seiner Geschichte handeln, machen wir von dieser Chance wechselnden und wandelnden Sinnes nicht weniger Gebrauch als in den Erzählungen und Berichten konkreter Begebenheiten. Nach zwei Grund- und Urgehalten aber läßt sich, wie mir scheint, der Nuancenreichtum möglicher Bedeutungen, die Sinnmannigfaltigkeit, die Wort und Begriff der Geschichte enthalten, aufteilen.

Als Anwohner, Zuschauer oder Kämpfer in eine Begebenheit — eine Schlacht, eine Verhandlung — verflochten, deren Tragweite wir vielleicht nur dumpf ahnend empfinden, reden wir davon, ein Stück Geschichte zu erleben. Aber von dem gleichen Ereignis sagen wir, über seine Bedeutung reflektierend, daß man diese erst erkennen würde, wenn einmal die Geschichte des Krieges, der diplomatischen Aktion, kurz des Ganzen, an dem wir stückweise teilhaben, geschrieben sein würde. Beide Male sprechen wir von Geschichte und meinen beide Male klärlich ein anderes. Geschichte ist uns im ersten Falle die reale Begebenheit, der Fluß der Ereignisse selbst, im anderen ist es die Bewußtwerdung dieser Begeben-

[1]) Vortrag, gehalten auf dem VI. internationalen Historikerkongreß in Oslo, August 1928. — Der Anlaß und die zur Verfügung stehende Zeit machten eine Verknappung in der Behandlung des großen Gegenstandes notwendig, die hier in allem Wesentlichen beibehalten wurde. Dem Verfasser mußte es genügen, das unausschöpfliche Thema des Verhältnisses der Historie zu ihrer Gegenstandswelt angerührt zu haben. Mit keinem anderen Anspruch werden die nachstehenden Ausführungen und die ihnen gelegentlich zugefügten Hinweise und Belege hier veröffentlicht.

heit, die Überschau und Einordnung, die wir Geschichte nennen. So scheiden sich zwei distinkte Bedeutungen voneinander ab, für die nicht nur in der deutschen, sondern ebenso in der englischen und französischen Sprache das gleiche Wort Geschichte steht; res gestae und historia, wie in erleuchtender Klarheit die lateinische Sprache scheidet: Geschehen und Geschichte.[1])

Indem die Sprache in einem Worte zur Deckung bringt, was sich der terminologische Argwohn zerfällt, deutet sie aber zugleich auf die Ineinanderverschlungenheit, die Spannung und Zusammenordnung von Geschehen und Geschichte hin. Indem sie die unlösliche Verbundenheit beider ebenso verbirgt wie offenbart, zwingt sie uns, das Problem in voller Schärfe zu stellen. Dabei ist es nicht so sehr auf eine terminologische Scheidung abgesehen als auf die Klärung des Zusammenhanges von Objektivem und Subjektivem, von Gegenstand und Gegenstandsbewußtsein in Wort und Begriff der Geschichte. Der Führung der Sprache aber vertrauen wir auch darin, daß wir vom Geschehen wie von der Geschichte in jenem schlichtesten Sinne des Habens sprechen wollen, indem wir uns dieser Worte täglich, alltäglich bedienen. Die erkenntnistheoretische Reflexion, ob wir uns durch Abstraktion aus dem Kontinuum der Erlebniswirklichkeit die historische Welt erst ausscheiden, bleibt jenseits unserer Betrachtung. Wir trennen das untermenschlich-animalische und das kosmische Geschehen von unserer Erörterung ab und nehmen die historische Welt als eine gegebene, gegenständlich anschauliche an in jener spezifischen Selbstgliederung, in der sie sich dem unbefangenen Blicke darbietet.[2])

Das Geschehen umgibt uns, ein Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten. Unausschöpflich das Vergangene, unüberseh-

[1]) Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson, Bd. 1, 1920, S. 144: „Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl wie die subjektive Seite. . . . Diese Vereinigung der beiden Bedeutungen müssen wir für höherer Art als für eine äußerliche Zufälligkeit ansehen."

[2]) Wir stellen uns somit außerhalb der von Rickert oft und eindringlich gestellten Frage nach der Konstituierung des historischen Gegenstandes aus der einheitlichen Erlebniswirklichkeit durch ein besonderes idiographisches Abstraktionsverfahren. Doch wird jeder Historiker sich mit E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, 1922, S. 230 von der Gewaltsamkeit des alles erst bewirkenden Rickertschen Subjektes tief befremdet fühlen.

bar das Zukünftige. Auch wenn wir nur das Geschehen bedenken, dessen Herren und Knechte wir selber sind, das wir wirkend und leidend unaufhörlich aus uns schaffen, auch wenn wir nur das menschliche Geschehen bedenken, wen schwindelte nicht, wenn er versuchte, sich diese Menschensee mit ihrer Jahrtausende währenden Flutung und Bewegung zu vergegenwärtigen, mit ihren Millionen und aber Millionen lebendiger Persönlichkeiten, deren jede ihr eigenes Leben lebt, mit eigenen Gedanken und Wünschen, Sehnsüchten und Aufgaben, jede arbeitend und härmend bei Nacht und Tag, im Wachen und Träumen.[1]) Und in diesem unausdenkbaren Ganzen von Strebungen, Hoffnungen und Vollbringen, von Glück und Herzeleid, mit seinem ebenso unausdenkbaren Netzwerk von Verbindungen, welch eine in sich gestufte Größenordnung vom namenlosen Tagelöhner oder Landstreicher bis hinauf zum Leben der Staatsmänner und Genien, unter deren Anhauch sich das Geschehen verwandelt! Und doch hängt alles mit allem zusammen, das Geringe ist an das Große als an sein Schicksal gekettet, und das Große an das Geringe als an seinen Stoff gebunden auf Gedeih und Verderb. Aber nicht so ist es, als wäre der Fluß des Geschehens nur die regellose Bewegung dieser Menschensee, diese unaufhörliche, ordnungslose Flutung hin und her. Denn alle die Tausende und aber Tausende von Menschen leben nicht gliedlos nebeneinander. Aus den natürlichen Bedingnissen menschlichen Daseins von Blut, Erde und Nahrung schaffen sie die Ordnungen der Geschlechter, der Grenzen und der Wirtschaft; sie stellen in Recht und Sitte die Satzungen ihres geordneten Gemeinschaftslebens aus sich heraus und haben in Staaten und Kirchen ihr korporatives Leben verfaßt als in einem sittlichen Reich. Der nationale Odem, der diese Ordnungen durchströmt, spricht in jedem von ihnen seine eigene Sprache, im wörtlichsten wie im übertragenen Sinne. Er singt sein Schicksal aus in den Gebilden der Dichter und schafft sich in den lust- und qualgeborenen Gestalten der Phantasie wie in den Spiegelungen der Bezirke der Welt im Gedanken das irdisch-himmlische Reich der Kultur. Die Kulturen selbst aber

[1]) H. Leo hat in einer bedeutenden Rede über Geschichte in den nominalistischen Gedankenspänen, 1864, den Versuch gemacht, von dieser Anschauung des Geschehens zu einem Geschichtsbilde vorzustoßen, das ohne Abbreviaturen den Reichtum des Geschehens wiedergeben kann.

stehen nicht friedlich gegeneinander, gleichsam Gewehr bei Fuß, sondern wie Feinde. Unaufhörlich aber entzündet sich am Untergange das neue Leben, und so vollzieht sich jener einzige singuläre Prozeß, den wir Weltgeschehen nennen. Wir selbst aber wissen uns von diesem Universum großer und kleiner Zusammenhänge, von dieser Heerschar der Lebendigen, die in nie endender Staffelfolge an uns vorbeizieht, umwogt: wir sind die Kinder des Geschehens, das uns trägt und nährt und vernichtet.

Dieses völlig unübersehbaren Ganzen, dessen drohenden und großartig drückenden Umfang wir doch immer nur ahnen können, wie nun werden wir seiner habhaft? Wird es uns je in irgendeiner Weise Gegen-stand, so daß wir uns seiner erkennend bemächtigen könnten? Außerhalb jener kleinen Spanne Zeit, die wir Gegenwart nennen, und die sich wie die Flamme zur Asche ohne Unterlaß in Vergangenheit verwandelt, besitzen wir das Geschehen nur als Geschichte. Ja, unsere eigene Gegenwart kennen wir im nächsten Augenblick nur noch aus der Erinnerung. Aus dem „es ist" wird zwischen zwei Atemzügen „es war", und was uns eben noch umbrandete, tritt mit eins zurück in die „umfriedeten Regionen der Geschichte". Je ferner dem kleinen Zentrum unseres eigenen Lebens, um so viel stärker stellt sich alles Geschehen als Geschichte dar. Was aber ist dann Geschichte? Steht sie zum Geschehen wie das Abbild zum Urbild, ist sie die bewußte, lückenlose Spiegelung des Wirklich-Geschehenen, so daß Geschehen und Geschichte sich letzthin decken und wir in dem magischen Spiegelglase noch einmal alles das erblicken, was einmal Wirklichkeit war — oder wenn das nicht, was ist sie dann?

Geschichte ist nach den Worten eines ihrer größten Pairs „das lebendige Gedächtnis des menschlichen Geschlechts. Den ganzen Kreis seiner Vergangenheit sucht sie in der Fülle einer reinen Anschauung zu umfassen".[1]) Aber auch die schöne Metapher dieser Antwort stellt uns sofort vor eine neue Frage. Denn das Gedächtnis bewahrt nicht das unverrückte und unverrückbare Spiegelbild, gleichsam die Photographie unserer Erlebnisse, sondern aus der ganzen Summe unserer Taten, Gedanken und Werke einen schmalen Ausschnitt. Und dieser Ausschnitt selbst ist keineswegs die unverrückte Spiegelung des wirklich Geschehenen, sondern er

[1]) Ranke, Die Venezianer in Morea. Hist.-polit. Zeitschr. Bd. II, S. 405.

steht in perspektivischem Wechselbezuge zu unserem eigenen unaufhörlich sich wandelnden Leben und wandelt sich selbst. Wenn es aber ebenso um die Geschichte stünde, wie verhält es sich dann mit ihrem Erkenntnisanspruch, das Geschehen und nicht nur einen schmalen Ausschnitt desselben festzuhalten und zu erkennen? Unzweifelhaft ist der Urgegenstand der Geschichte das menschliche Geschehen. Was immer Geschichte werden soll, muß einmal geschehen sein. Aber ist darum alles, was einmal geschehen ist, Geschichte? Ja, ist überhaupt der Füllegegenstand Geschehen in seinem unabsehbaren Reichtum das Objekt der Geschichte, oder sind es immer nur partiale Komplexe, die das geschichtliche Bewußtsein sich als spezifisch „geschichtliche" aus dem Füllegegenstand Geschehen herauslöst?

Unmittelbar bricht so aus dem Problem von Geschehen und Geschichte das Erkenntnisproblem der historischen Wissenschaften hervor. Zunächst als die Ur- und Grundfrage nach der Möglichkeit, vergangenes menschliches Leben erkennend zu erneuern und in seiner vollsinnlichen Realität zu restaurieren. Sodann aber sogleich in zwei doppelte Aspekte sich gabelnd, stellt das Problem von Geschehen und Geschichte sich verschieden dar, je nachdem es von der mikroskopischen oder der makroskopischen Ansicht her aufgerollt wird. Während die mikroskopische Betrachtung nach der Möglichkeit fragt, die ganze Fülle des Lebendigen bis in die einzelnsten Verzweigungen kleiner und kleinster Zusammenhänge je in die Scheuern der Geschichte einzufahren, fragt die makroskopische Betrachtung nach dem Grade, in dem die Geschichte die großen physiognomischen Veränderungen der Epochen und Kulturen, den Gang und das Schicksal der Ideen wahrhaft zu fassen weiß.[1]) Der mikroskopischen Geschichtsbetrachtung geht es um die Fülle des Sinnes, der makroskopischen um den Sinn der Fülle, den das Geschehen in sich birgt. In der praktischen Not der Vereinigung beider Formen der Betrachtung hat wohl jeder Historiker die Bedeutung des obschwebenden Problems schon zu spüren bekommen.[2]) Denn obschon die beiden Formen der Be-

[1]) Vgl. Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl. 1926, S. 296, zu dessen tiefdringenden Darlegungen ich mich hier dankbar bekennen möchte, s. auch E. Troeltsch a. a. O. S. 48 und 55ff.

[2]) Zu dem Dualismus dieser beiden Betrachtungsformen kann hier nur eben Stellung genommen werden. Seit Spengler ist es modisch geworden,

trachtung streng verschieden, ja ausschließend zu sein scheinen, konkreszieren sie doch in der Frage nach der Möglichkeit, sich der ganzen sinnlich-geistigen Fülle des Geschehens erkennend zu bemächtigen, von deren Beantwortung die letzthinnige Sinnhaftigkeit historischer Bemühungen abhängig ist. Mit dieser Frage, der Existenzfrage der historischen Wissenschaften, aber dringt das Problem von Geschehen und Geschichte bis an die Herzkammer einer Metaphysik der Historie vor. Sie zu beantworten, fragen wir noch einmal, wie verhält sich das Geschehen zur Geschichte? Welche Transfigurationen erleidet es, indem es sich auf der Ebene der bewußten Erinnerung erneuert oder, um es mit den schlagend präzisen Worten J. G. Droysens zu sagen, „wie wird aus den Geschäften Geschichte"?[1])

Diese Frage, die zwar nicht von allen Methodenlehren aufgeworfen, aber (wenigstens implicite) von allen beantwortet wird, gestattet nach zwei radikalen und extremen Möglichkeiten eine Auflösung. Einmal nach dem restlosen Auseinanderfall, der Nichtübereinstimmung von Geschehen und Geschichte, zum anderen nach ihrer völligen Deckung und Identifikation. An diesem Orte, wo es weniger auf die Vielfalt, Varietät und Abstufung der Problemlösungen denn auf ihre systematischen Gehalte ankommt, begnügen wir uns damit, die großen Lösungen von typischer Bedeutung für das historische Erkenntnisproblem zu umreißen.

Die Theorie, die sich zu dem Auseinanderfall von Geschehen und Geschichte bekennt, stellt eine besondere Ausformung historischer Skepsis dar. Sie geht nicht wie der Antihistorismus Schopenhauers von der letzthinnigen Scheinhaftigkeit des Geschehens aus, noch leugnet sie mit dem platonischen Ahistorismus

---

die makroskopische Methode der Geschehensbetrachtung gegen die mikroskopische auszuspielen, und sogar Troeltsch hat diese Auseinanderreißung gutheißen zu dürfen geglaubt. Ein endgültiger Auseinanderfall aber würde den Tod der Geschichtswissenschaft bedeuten. Keine dieser Methoden kann ohne die andere bestehen, und überdies führt eine stetige Reihe von Vermittlungen und Übergängen aus der Detailbetrachtung ins Universale und wieder zurück.

[1]) Vgl. J. G. Droysen, Grundriß der Historik (Neudruck), Halle 1925, S. 4: „Das, was heute Politik ist, gehört morgen der Geschichte an. Was heute ein Geschäft ist, gilt, wenn es wichtig genug war, nach einem Menschenalter für ein Stück Geschichte. Wie wird aus den Geschäften Geschichte?"

die metaphysische Dignität des irdischen Geschehens.[1]) Dieser historische Skeptizismus ist mehr unhistorisch als a- oder antihistorisch. Er ist durch jene „negativ historische" Haltung charakterisiert, die man als das Signifikante der Haltung der europäischen Aufklärung gegenüber der geschichtlichen Welt bezeichnen darf.[2]) Und in der Tat gehören fast alle Vertreter dieses historischen Skeptizismus der Ideenwelt des 18. Jahrhunderts zu. Er ist Voltaire nicht weniger eigen als Volney, Fontenelle nicht weniger als dem liebenswürdigsten aller Voltaireaner Anatole France, und die Argumente, die der spöttische Greisenmund des Verfassers der Gespräche von Verstorbenen gegen die Geschichte kennt, sind die gleichen, die sich die herbe Leidenschaft Rousseaus erfindet.

Diesem pyrrhonisme de l'histoire ist die Geschichte nur die napoleonische fable convenue; sie gilt ihm für nichts als das Lügengewebe, das die Mächtigen dieser Erde über den Kern und Grund des Geschehens gebreitet haben, keineswegs aber für die wahre Darstellung des Geschehens selber. Und es zeigt sich nun, wie untrennbar Geschehen und Geschichte verbunden sind, so daß man keines ohne das andere bestimmen kann. Einer Epoche, die als letztes Element des Geschehens nur das atomistische Individuum, als Schicksal nur den Zufall kennt, aber diesem eine konstitutive Bedeutung beimißt, der die Krisen des Geschehens nur als Katastrophen und der übergreifende Werdenszusammenhang des Weltgeschehens als ein alles hinter ihm Liegende verächtlich entwertender Progreß erscheinen, einer solchen Epoche konnte die Geschichte kein würdiges Feld tätiger Erkenntnis sein. Die ironisch weltmännische Weisheit dieses Geschlechts von Aufklärern und Moralisten glaubt nicht an die Geschichte als an jenen verzehrenden Eifer, das einmal Wirklich-Gewesene erkennend zu erneuern. Sie hält es trotz ihres Respektes vor Kritik und ratio nicht für möglich, die Patina von Wahn und Fälschung zu entfernen, die über dem ursprünglichen Farbenauftrag des historischen Lebens liegt. Wie sie den Tätern des Geschehens eine un-

[1]) Vgl. E. Rothacker, Die Grenzen der geschichtsphilosophischen Begriffsbildung, in: Aus Politik und Geschichte, Gedächtnisschrift für G. v. Below, Berlin 1928, S. 295 ff.

[2]) Wir übernehmen hier den von Gunnar Rexius (Hist. Zeitschr. Bd. 107) in anderem Zusammenhange geprägten Ausdruck.

aufhörliche Fälschung unterschiebt, so vertraut sie dem Historiker nicht, daß er in der Auslegung der Dokumente je über seine Leidenschaften, Vorurteile und Interessen obsiegen könnte. So kommt sie dahin, mit Rousseau die Geschichte zu definieren als die Kunst, zwischen mehreren Lügen diejenige zu wählen, welche der Wahrheit vielleicht am ähnlichsten ist.[1]) Ihr letztes Wort ist der bittermündige Spruch des Mephistopheles:

> Was Völker sterbend hinterlassen,
> das ist ein bleicher Schattenschlag.
> Du siehst ihn wohl; ihn zu erfassen,
> läufst du vergebens Nacht und Tag.[2])

Mit dieser skeptischen Herabwürdigung der Erkenntnisbemühungen der Geschichte korrespondiert nun aufs genaueste aus dem Bezirk des Geschehens selbst die Skepsis großer Akteure gegenüber der Geschichte. Es gibt eine Form staatsmännischer Skepsis, die das menschliche Geschehen sehr anders beurteilt als Bismarck, wenn er das fert unda nec regitur darauf angewandt wissen wollte. Die ironische Erfahrung einer gewissen Art von großen Geschäftsleuten spricht vom Geschehen nur aus dem Wissen um die tausendfache Verschlungenheit und Verfitztheit aller menschlichen Fäden, aus der Kenntnis um den Bodensatz von Egoismus und Ehrgeiz, um die Trübe, die auf dem Boden aller menschlichen

[1]) Vgl. Rousseau, Émile, Bd. II, 1792, S. 175/76. Dieser besondere historische Skeptizismus der Aufklärung ist, so weit ich sehe, noch niemals im Zusammenhang untersucht worden. Die Geschichten der Historiographie, auch Croce und Fueter geben nur Skizzen und Hinweise. Dennoch würde es sich verlohnen, ihn einmal in seinem Verhältnis zur Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts zu würdigen, da die merkwürdige Tatsache besteht, daß die gleiche Epoche, ja zuweilen wie bei Voltaire und Hume der gleiche Mensch, sich über ihren historischen Nihilismus hinwegsetzen, um, wie Dilthey bemerkt, eine neue Auffassung der Geschichte in glänzenden historischen Kunstwerken durchzuführen. Vgl. W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. III, S. 210; s. zur Auflösung dieses Widerspruches E. Rothacker, Einleitung in d. Geistesw., 1920, S. 25.

[2]) Diese Verse hat uns H. Luden als Resultat seiner Gespräche mit Goethe über die Grundfragen der Geschichte aufbewahrt (Rückblicke in mein Leben, Jena 1847, S. 58). Im Verlauf dieses Gesprächs notiert Luden auch die merkwürdige Reflexion Goethes: „Nicht alles ist wirklich geschehen, was uns als Geschichte dargeboten wird, und was wirklich geschehen, das ist nicht so geschehen, wie es dargeboten wird, und was so geschehen ist, das ist nur ein geringes von dem, was überhaupt geschehen ist."

Dinge lauert; sie kennt die großen Leidenschaften und die kleinen Passionen, die in alles hineinspielen und die Dinge vorwärtstreiben oder hemmen, aber sie kennt nur diese. Es sind die Routiniers des großen Welttheaters Historie, die die Kulissenwelt des Geschehens gesehen haben und über die Naivität der Spektatoren lächeln, die noch schluchzen und jubeln können über das, was auf der Bühne geschieht, und die Drähte nicht sehen, an denen die Marionetten hängen. Sie spotten über die Historiker, die nicht wissen, daß große Namen, wie oft, nur Etiketten sind für die Drahtzieher hinter der Gardine, die keine Ahnung haben von der wirklichen Genese der Dinge; und wenn sie sich mit ihnen anlegen und ihnen einen Rat geben, so ist es immer die alte Maxime Oxenstiernas.[1])

So begegnen der weltläufige Philosoph und der rationalistische Staatsmann einander in der gleichen Depravierung der Geschichte zu einer Art von Blindekuhspiel, einem vergeblichen Haschen nach Wahrheit und Wirklichkeit, bei dem der Betrogene stets nur wahn- und windschaffene Schemen umarmt. Vom Geschehen wissen wir nach dieser Meinung fast mehr trotz der Geschichte als dank ihrer. Von der Geschichte bleibt nur die Annalistik, vom Historiker nur der positivistische Chroniqueur, der Abschreiber von abgeschriebenen Texten zurück. Wo sich trotz dieser negativ historischen Haltung ein geschichtliches Weltbild konstituiert, ist es die Philosophie, die als sinngebende Macht das Mandat der Geschichte übernimmt. Aber damit ist die Spannung von Geschehen und Geschichte zerrissen, und beide fallen hoffnungslos und endgültig auseinander. Es entfällt die Frage nach der Möglichkeit, ein für immer vergangenes Leben zu erneuern, es entfällt die Frage, inwieweit Geschehen und Geschichte ganz oder teilweise zur Deckung kommen können, und mit ihnen das bedeutungsvolle Problem, ob unser vollkommenes oder stückhaftes Bild der Dinge uns zu Urteilen über die Sinnhaftigkeit des ganzen Geschehensprozesses legitimiert. Eines der verführerischsten und ehrwürdigsten Probleme menschlichen Nachsinnens verfällt so einem ant-

[1]) Es ist, mit wenigen Einschränkungen, dieses Gesamt skeptischer Theoreme, von dem aus C. H. Becker, Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein (Neue Rundschau, Bd. 38, I, 1927) den Subjektivismus als letzthin entscheidend bei jeder Art geschichtlicher Betrachtung ansieht.

wortlosen Schweigen, und die Geschichtsphilosophie wird gleichsam ihres Kronjuwels beraubt.

Dieser negativen Radikalität begegnet aus ebenso entschiedener Position der historische Objektivismus. Als mit der Heraufkunft eines neuen und einzigartigen Weltbildes in der klassisch-romantischen Philosophie des deutschen Geistes die Historie aufhörte, quantité négligeable zu sein, als der Begriff des Geistes, aus seiner eleatischen Starre erlöst, in den Werdensfluß hinabtauchte, und erstmalig die Idee der in sich sinn- und werthaltigen historischen Individualität konzipiert wurde, entfaltete sich ein historischer Objektivismus, der die ewige Spannung zwischen der Mannigfaltigkeit der menschlichen Dinge und ihrer bewußten Wiederspiegelung in der Geschichte auf eine durchaus originelle Weise aufzurechnen unternahm.

An erstem Orte ist hier die Philosophie Hegels zu nennen, in der unser Problem auf eine ebenso geniale wie einfache Weise zur Lösung kam. Die Essenz des Geschehens ist für Hegel nichts anderes als die Essenz der Welt, Geist, und zwar tätiger, individueller, schlechterdings lebendiger Geist. Das Wesen des Geistes aber ist Bewußtsein, und da nichts außerhalb des Geistes ist, so ist es sein Dasein, sich selbst zum Gegenstande zu haben. Zum Selbstbewußtsein zu gelangen, ist der höchste Zweck des Geistes, und dem Geiste zu seinem höchsten Zwecke zu verhelfen, das und nichts anderes ist das immanente Ziel des Geschehensprozesses. Die Geschichtswerdung des Geschehens ist daher in dieser Philosophie als eine, und zwar als die höchste und letzte Form des Geschehens begründet. Das Geschehen vollendet sich als Geschichte in der besonderen Form philosophischer Geschichtsbetrachtung, die Hegel begründet. Wenn das Geschehen in sich erfüllt ist, beginnt die Eule der Minerva ihren Flug, und die Geschichte tritt in ihre Gerechtsame. Sie besitzt die Fülle der Zeiten, denn sie selbst ist die plenitudo temporis.[1])

So ist hier nicht nur die Spannung von Geschehen und Geschichte fruchtbar begründet, sondern indem beide im letzten Sinne

[1]) Es ist daher nur folgerichtig, wenn B. Croce von den Grundlagen seiner auf Hegel gegründeten Geschichtstheorie sagt, daß wir in jedem Augenblick alle Geschichte kennen, die uns zu kennen von Wichtigkeit ist (Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915).

zur Deckung gebracht werden, fällt diese Spannung recht eigentlich in sich zusammen. Die Kluft zwischen dem vergangenen Leben und dem gegenwärtigen Bewußtsein, in dem es sich erneuert, schließt sich völlig. „Indem wir die Weltgeschichte begreifen," heißt es bei Hegel, „so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit der Gegenwart zu tun . . . In der Idee ist, was auch vergangen scheint, ewig unverloren. Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings itzt."[1]) Alles ist in ihm aufbewahrt, nichts ist verloren. Die Weltgestalt des Geistes hat alle Stufen der Vergangenheit an ihm, und die Momente, die er hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. Mit der tiefsinnigen Einfalt dieser Auskunft scheint das Problem von Geschehen und Geschichte denn völlig bewältigt. Aber die Unbedingtheit dieser Lösung ist doch nur ermöglicht durch die heroische Nonchalance, mit der Hegel es unternimmt, von einem statuierten Ende des Geschehens aus das Wesentliche vom Unwesentlichen abzuscheiden, durch die großartige Unbarmherzigkeit, die sich über das bunteste Gedränge und die rastlose Aufeinanderfolge der menschlichen Dinge im Namen des Geistes hinwegzusetzen berechtigt fühlt. Reduziert auf die Essenz, läßt das Geschehen sich leicht in Bewußtsein verwandeln; sub specie ideae ist die Kluft in der Tat überspringbar, die die Mannigfaltigkeit der Dinge und unser Wissen von ihnen trennt. Nur indem die makroskopische Betrachtung des Sinnes schlechthin über die mikroskopische Ergreifung der Fülle triumphiert, gelingt es, Geschehen und Geschichte so nahtlos zu verschweißen. Das aber heißt doch, aus einer menschlichen Not eine Tugend machen und die restlose Lösung durch eine Simplifizierung erkaufen, die eines der Kernstücke aus der ganzen Problematik herausbricht.

Wenn Hegel dem historischen Objektivismus zu der geschlossensten Begründung verhalf, so gab Ranke der ihm innewohnenden Erkenntnisattitude den bezwingendsten Ausdruck. Ranke, den ein höchst entwickelter, kritisch-empirischer Instinkt immer davon

[1]) Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson, Bd. I, S. 165/66.

zurückhielt, die vollständige Deckung von Geschehen und Geschichte aus dem Begriff zu postulieren, der, eingedenk „der Unvollkommenheit der Überlieferung", die höchsten Ergebnisse nur ahnen lassen wollte, Ranke lebte doch der Hoffnung, durch rastlose Forschung und unermüdete Divination zu einer höchsten Einheit von Geschehen und Geschichte sich erheben zu können. In jenem oft berufenen Worte von dem Nur-zeigen-Wollen, „wie es eigentlich gewesen", in jenem anderen von dem Wunsche, sein Selbst auszulöschen, „um nur die Dinge in ihrer reinen Gestalt erscheinen zu lassen", hat diese Hoffnung einen ewig gültigen Ausdruck gefunden. Die kritische Wachsamkeit auf die zahllosen Schleier, hinter denen das Geschehen sich dem Zugriff des forschenden Bewußtseins verbirgt, die zarte Hellhörigkeit für die Herztöne der Individualität und der auf die nicht auszuschöpfende Fülle aller Besonderheiten gerichtete Liebesblick haben Ranke stets davor bewahrt, die beiden Ebenen einfach ineinander verfließen zu lassen. Mikroskopische und makroskopische Betrachtung scheinen in ihm aufs wunderbarste verbunden. Doch kennt auch das Weltbild Rankes in seinem gläubigen Vertrauen auf die Geschichte als Finderin eines allgemeinen historischen Weltzusammenhanges jene allem Objektivismus eignende Tendenz, Geschehen und Geschichte in der Sinnfindung eng und zuweilen allzu eng zu verschmelzen; was Edwin v. Manteuffel, der General und Staatsmann, in dem feinen Wort ausgedrückt hat: Ranke glaube nicht an die Dummheiten großer Männer. Wie dem auch sei, grundsätzlich hat Ranke immer den Stolz und die Würde der Geschichte darein gesetzt, daß sie bis zur höchstmöglichen Deckung von Geschehen und Geschichte fortschreiten könne, und es gefordert, daß sie diesen Status, wenn schon nicht als Besitz und Habe, so doch als aufgegebenes Ziel ständig vor Augen wisse.

Es ist dieser dritte Typus, der das Vertrauen und die Hoffnung aller forschenden Geister in die Geschichte am glücklichsten zum Ausdruck bringt; und der historische Objektivismus aller Stufen und Geschlossenheitsgrade wird, wenn er sich nicht selbst aufgibt, das Vertrauen auf eine approximative Deckung von Geschehen und Geschichte immerdar als den Polarstern allen Tuns sich zu Häupten wissen. Aber er wird heute, geboren unter einem so anderen geistesgeschichtlichen Horoskop, in einem Zeitalter so

viel geringerer metaphysischer Sekurität als in jenem, in dem sich die zarte und reine Blüte von Rankes und Hegels Wissenschaftseifer entfaltete, für sich noch einmal die Frage stellen müssen: wie wird aus dem Geschehen Geschichte?

Indem wir uns nun jenseits der vorliegenden historischen Problemlösungen daran begeben, nach einer möglichen Auskunft zu fragen, müssen wir zunächst einem Einwand zu begegnen suchen, der sich gegen das Gesamt unserer Fragestellung richtet. Man wendet ein: das Problem von Geschehen und Geschichte sei kein echtes geschichtsphilosophisches Problem, sondern nur eine der berühmten methodologischen Vexierfragen, die damit enden, ein schon gespaltenes Haar noch einmal zu spalten und ein schon siebenfach Gesiebtes noch siebenmal zu sieben. Denn die Trennung von Geschehen und Geschichte, so argumentiert man, sei eine willkürliche, da wir jeweils alle Geschichte kennen, die uns zu kennen von Wichtigkeit ist, und zu der übrigen besitzen wir, da sie für uns keine Wichtigkeit hat, die Erkenntnisbedingungen nicht; aber wir werden sie besitzen, wenn sie für uns wichtig sein wird.[1]) Der Kern dieses Einwandes ist, daß das Wichtige und Wesentliche gleichsam von selbst in automatischer Auslese zur Geschichte wird, und daß man den Rest in Gottes Namen auf sich beruhen lassen soll. Damit aber ist das Problem keineswegs gelöst, sondern nur verschoben. Denn unabwendbar beschwört man so die Frage herauf, was dies Wichtige sei, und nach welchen Maßstäben dies Wesentliche ergriffen werden könne, und diese Frage ist noch immer die wahre Pilatusfrage der historischen Wissenschaften. Kein anderes Grundproblem der Historie ist durch eine so babylonische Verwirrung der Stimmen und Antworten gekennzeichnet wie dieses. Ist das Wesentliche, wie zum Exempel ein berühmter Historiker gesagt hat, das Wirksame, oder ist es, wie andere genau entgegengesetzt geantwortet haben, das Zeitlos-Ewige, das Ätern-Ideenhafte, das sich im Geschehensprozeß inkarniert, gleichgültig, ob es wirksam war oder nicht?[2]) Und zu dieser — scheinbar oder

[1]) In dieser paradoxen Form wendet sich Croce a. a. O. S. 44 gegen die Übertreibungen eines exzessiven Universalismus. Dabei wird die spezifische Spannung von Geschehen und Geschichte jedoch ignoriert.

[2]) Vgl. E. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle 1902, S. 36: „Historisch ist, was wirksam ist oder gewesen ist", s. auch Geschichte des Altertumes, Bd. I, 1, 3. Aufl., S. 188. Den entgegengesetzten Standpunkt

wirklich, bleibe hier unentschieden — unauflöslichen Unstimmigkeit über die Grundrichtung historischer Fragestellung tritt die andere, kaum weniger gravierende Differenz, die sich bei der Frage nach dem Wesentlichen zwischen den verschiedenen Distrikten der Geschichtswissenschaft auftut. Es genügt, daran zu erinnern, wie sternenweit verschieden diese Frage beantwortet worden ist, je nach den sächlichen Gegebenheiten, von denen aus sie aufgerollt wurde, wie die einen hier einen Primat der politischen Ereignisse fixieren, wo die anderen den Vorrang der Ideen- und Geistesgeschichte statuiert wissen wollen, wie die materialistische Geschichtsbetrachtung von der konstitutiven Bedeutung des Ökonomischen spricht, wo eine allgemein-kulturhistorische Betrachtung dieses Ökonomische selbst wieder spiritualistisch zu deuten versucht; der zahlreichen Vermittlungsversuche zwischen den Extremen nicht zu gedenken.

So scheint die Auflösung der Spannung zwischen Geschehen und Geschichte abhängig zu werden von der Beantwortung der Frage nach dem Wesentlichen und von der Möglichkeit, den Widerstreit der hierauf gegebenen Antworten zu ordnen.[1]) Gesetzt nun, dies gelänge, so ist damit das Problem von Geschehen und Geschichte doch keineswegs gelöst. Denn bei der ganzen Diskussion der Frage nach dem Wesentlichen muß man sorgfältig unterscheiden, ob man unter dem Wesentlichen das begreifen will, was den jeweiligen Betrachtern für wesentlich gilt, oder das, was im Geschehen selber wesentlich war; mithin ob man die Frage nach den geschehensbildenden oder den geschichtsbildenden Faktoren stellt. Einmal angenommen, man könnte die Frage nach dem, was wesentlich im

nimmt M. Scheler ein: Abhandlungen, Bd. I, 1915, S. 357: „Es gibt eine Idee vom Menschen, nach der der Mensch der Ort ist für das Auftauchen und Insichtreten einer Ordnung der Dinge, die von aller Natur wesensverschieden ist; sie heißt: Geist, Kultur, Religion."

[1]) Grundlegend dafür dürfte die Anerkenntnis des von F. Meinecke, Hist. Zeitschr. Bd. I, 137 durchgeführten Aufweises der Gliederung aller Geschehensbetrachtung in Kausalitätenforschung und Wertergründung sein. Entschließt man sich, die Doppelpoligkeit dieser beiden Betrachtungsformen — „von denen die eine durch Kausalitäten angezogen wird, obgleich sie sich dabei nie dem Wert und fast nie dem eigenen Werten entziehen kann, die andere durch Werte sich angezogen fühlt, ohne dabei den Kausalitäten je entrinnen zu können" —, entschließt man sich, diese Doppelpoligkeit als eine sachgegebene anzuerkennen, so dürfte damit das Problem bereits dem rein subjektiven Antwort- und Fragespiel entrückt sein.

Geschehen ist, beantworten, so wüßte man damit zwar, welche Bestandteile des Geschehens zur Geschichte werden können, aber ob sie es werden und unter welchen Bedingungen, ist davon spezifisch unabhängig. Frage und Antwort nach den geschehensbildenden Faktoren trifft immer nur die Dignitätsstufe der Geschichte, die virtuelle Geschichte. Rollt man dagegen das Problem des Wesentlichen vom Betrachter her und dem, was ihm wichtig ist, auf, so waltet auch hier keineswegs ein einfacher Automatismus, sondern in dem Problem der Herausgrenzung von Wichtigkeitskernen steckt die Problematik von Geschehen und Geschichte in ihrer ganzen Schwere noch unbewältigt und erweist sich vom Problem des Wesentlichen her als nicht auflösbar.

Treten wir, um nun endlich die Spannung von Geschehen und Geschichte aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit zu begreifen, noch einmal an jenen Punkt zurück, wo aus dem Geschehen unmittelbar Geschichte wird. Imaginiert man sich mitentscheidend in das Zentrum einer großen Aktion versetzt, so weiß man seine Entschlüsse nicht allein von der Beurteilung des Teiles des Geschehens abhängig, den man handelnd miterlebt, sondern zugleich von dem, was an anderen Orten geschah und geschieht, von dem man Kenntnis hat in keiner anderen Form als in der des Berichts. Im Bericht, wenn überhaupt, schlägt sich das Ereignis nieder.[1]) Der Bericht aber kann nicht das Lebensganze eines Ereignisses in vollsinnlicher Wirklichkeit wiedergeben, sondern immer nur eine bestimmte Verdichtung. Im Bericht wird das Geschehen nur repräsentiert. Es wird zum Bilde verdichtet, niemals freilich zum photographischen Bilde, zu einer reinen Spiegelung, da das, was vom Geschehen berichtet wird, ja weitgehend abhängig ist von dem, der es berichtet. Der Berichter kann aus eigener Kenntnis und eigenem Erleben des Geschehens sprechen, oder er kann auch nur berichten von einem Bericht, den sein eigener Gewährsmann vielleicht schon als Bericht erfahren hat usf. So ergibt sich eine ganze Stufenfolge von Repräsentationen und Bildwerdungen des Geschehens im Bericht, deren Wahrheitswert zu ermitteln Aufgabe der historischen Kritik ist. Aber ob der Bericht nun die ge-

[1]) Vgl. die Ausführungen, die Th. Litt über den Bericht als Grund- und Urproblem einer Phänomenologie der historischen Wissenschaften gegeben hat in: Individuum und Gemeinschaft S. 254.

schehensnächste, durch kein fremdes Medium gebrochene Selbstdarstellung des Handelnden oder ob er die geschehensfernste, zehn- oder hundertfach gebrochene und abgeleitete Erzählung der Dinge enthält, immer unterwirft er die Fülle des Geschehens einer bildhaften Zusammenordnung, die nur das uneingeschränkt aufnimmt, was dem Berichter für wichtig gilt, während das übrige Leben in Form von wenig differenzierten Komplexanschauungen im Gesamtbilde Vertretung findet. Die zahllosen Einzelhandlungen, in die ein Ereignis für eine rein additive Betrachtung zu zerfallen scheint, schließen sich im Bericht zu einem Totalitätskern, oder wie man auch sagen könnte, zu einer „Sinntotalität" zusammen, die dem Berichtenden die Essenz dieses Geschehens darzustellen scheint, und in einer ganzen Skala von Wichtigkeitsschattierungen ordnen sich die Einzelheiten um den Totalitätskern des Geschehens.[1])

Der Bericht erfüllt, indem er das Geschehen zu bildhafter Repräsentation umlagert, ein Wesensgesetz, dem die geistige Welt als Ganzes unterworfen ist, und das wir mit Th. Litt als das Gesetz des Perspektivismus des Welterlebnisses bezeichnen.[2]) Das Gesetz des Perspektivismus bringt den schlichten Sachverhalt zum Ausdruck, daß alles, was aufgefaßt wird, dem auffassenden Bewußtsein nicht wie ein Fremdes gegenüber steht, sondern in die Erlebnistotalität des aufnehmenden Geistes unwiderstehlich hineingerissen wird und so eingeht in die Ordnung, die diese Totalität strukturiert. Nichts anderes sagt dies Gesetz, als daß dem aufnehmenden Bewußtsein sein Gegenstand, insofern er ein geistig-geschichtlicher ist, nicht als ein fremdes, jenseitiges und abgetrenntes Objekt gegenübersteht, sondern als ein durch lebendigen Bund mit ihm geeintes, als seiner in Vergangenheit, Jetzt und Zukunft gegliederten Lebenstotalität zugehörig. Im Augenblick, wo ein Gegenstand in das Gesichtsfeld des Sehenden tritt, unterliegt er den Gesetzen der seelischen Optik, die hier gelten: er tritt aus der flächenhaften Ordnung in einen Richtungs- und Tiefenbezug auf den Betrachter zu oder von ihm fort, für den wir kein besseres Gleichnis wissen als das der Perspektive.

[1]) Vgl. E. Troeltsch, der a. a. O. S. 40 besonders nachdrücklich auf den Begriff der Vertretung und Repräsentation hingewiesen hat, s. auch Litt a. a. O. [2]) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft passim.

Indem der Bericht nicht anders als jeder geistige Akt dem Gesetz des Perspektivismus unterworfen ist, erfährt das Geschehen jene Umformung zur Gruppierung um Totalitätskerne, die wir als Wesen des Berichtes angesprochen haben.

Der Bericht selbst aber ist noch nicht Geschichte. Zwischen dem Geschehen und der Geschichte wölbt er sich als die verbindende Brücke. Er ist der daten- und faktenmäßige Niederschlag des Geschehens, die Geschichte auf der Stufe der Chronik.[1]) Geschichte wird aus ihm erst, wenn er verstanden wird, wenn ein Erkenntniswille aus den Daten und Fakten das vergangene Leben verstehend erneuert.[2]) Indem wir ein Geschehen verstehen, suchen wir aus den Nachrichten aller nur immer darauf zielenden Berichte das Leben noch einmal aufzubauen, „wie es eigentlich gewesen". Aber wo es verstanden wird, dies einmalige, unwiederholbare Leben, tritt es sofort wieder unter das Gesetz des Perspektivismus. Es wird in die Lebenstotalität des Verstehenden hineingezogen, und dies in noch ganz anderem Maße, als es schon im Bericht geschah. Denn im Bericht ging es nur um die Auslese und Repräsentation aus der Fülle des Geschehenen. Im Verstehen aber strömt nun wirklich das seelische Leben des Verstehenden in das Geschehen ein. Dieser Prozeß vollzieht sich durchaus unabhängig von der Erkenntnisintention, die, wenn sie auf echte historische Erkenntnis geht, den Gegenstand völlig in seinem „An sich sein" darzustellen sucht. Es ist ein Vorgang, der ohne Wissen und Willen des Verstehenden eintritt und dennoch völlig unentrinnbar. Das historische Verstehen ist also kein Akt des photographischen Abbildens, sondern ein aktiv schöpferisches Verhalten, ein Bestimmen und Formen, eine Produktivität des darstellenden Geistes. Dabei unterschiebt der Verstehende dem Gegenstande seiner Interpretation nicht etwa einfach sein Innenleben, denn nicht inhaltliche Gleichartigkeit von Erkennendem und Erkanntem, sondern struk-

[1]) Vgl. dazu B. Croce a. a. O. S. 8.

[2]) Die Lehre vom historischen Verstehen wird hier vorausgesetzt als gesicherter Bestand der Geisteswissenschaften. Vgl. G. Simmel, Vom Problem des historischen Verstehens, 1918; E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens. Volkeltfestschrift 1918; Spranger, Lebensformen, 5. Aufl. 1925; H. Freyer, Theorie des objektiven Geistes, 2. Aufl. 1928; Litt. a. a. O.; J. Wach, Das Verstehen, Bd. I, 1926; H. Günther, Über Wesen und Objektivität des Verstehens, Jap.-dtsch. Zeitschr. IV, 12, 1926.

turelle Gleichgesetzlichkeit erfordert das Verstehen.[1]) Und andererseits erfährt auch der verstehende Geist von seinem Gegenstande eine Bewirkung, die alle Grade und Stufen seelischer Formung, Vertiefung und Erweiterung umgreifen kann. So waltet zwischen Erkennendem und Erkanntem eine schöpferische Wechselwirkung, die es völlig ausschließt, daß dies Verhältnis je als seelenlos unbewegte Widerspiegelung der Geschehensfülle gedeutet werden darf. Wenn schon im Bericht aus dem unendlichen Reichtum des Geschehens sich ein Totalitätskern herauskristallisierte, so geht nun vollends das Verstehen eines Ereignisses oder einer Ereignisreihe nicht auf die unübersehbare Menge von Einzelhandlungen, als die sich jedes Ereignis betrachten läßt, sondern auf die Sinntotalität, als die es sich dem deutenden, erklärenden und verstehenden Betrachter darstellt. Auch die minutiöseste Detailuntersuchung von Kausalverflechtungen kann sich dem Zwange nicht entziehen, daß sie Unwichtiges zu Boden fallen läßt, minder Wichtiges nur repräsentiert und die Tatsachen abschattiert und auswählt im Hinblick auf einen Totalitätskern. Wo sich im Fortschritt der historischen Erkenntnis ein Ereignis als Glied eines größeren Geschehens erweist, da hat dies System der perspektivischen Umformung und Deutung in noch höherem Grade statt. Für das Verstehen der Sinntotalität des umfassenderen Geschehens ist der Totalitätskern des Gliedgeschehens vielleicht von geringerer Bedeutung und kommt mit anderem Gliedgeschehen nur repräsentiert in das Bild, das das historische Verstehen schafft. Je größer der Teil des nur repräsentierten Lebens ist, das nicht mehr unmittelbar zur Anschauung und Darstellung gelangt, um so ferner rückt das Verstehen der unmittelbaren, unausschöpfbaren Fülle des Geschehens. Und während die Intention des Verstehens durchaus auf das An-sich-sein des Geschehens geht, grenzt es in Wahrheit sich aus dem Füllegegenstand Geschehen immer neue und immer andere Wichtigkeitskerne heraus, die es zu deuten und zu verstehen sucht.

Dies Gesetz des Verstehens gilt nun schlechthin. Indem wir von dem Phänomen des Berichtes aus der Verwandlung des Geschehens in Geschichte nachgehen, scheinen wir uns auf die politische Ge-

[1]) E. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften, 1925, S. 37/38.

schichte oder doch auf die Vorgangsgeschichte zu beschränken. Aber der Bericht erfüllt für uns nur eine paradigmatische Funktion. Das Gesetz der Perspektivität gilt nicht minder da, wo an Stelle des Berichts das ästhetische, juristische oder religiöse Dokument tritt. Auch in diesen Bezirken des historischen Lebens faßt der erkennende Geist das Leben niemals an sich, in seiner ganzen sinnlich geistigen Fülle, sondern auch hier geht er auf die Erkenntnis von Wichtigkeitskernen, seien es nun juristische oder religiöse Strukturen, ästhetische Wertverwirklichungen, ökonomische Sachverkettungen, oder was immer man will. Das gesamte Geschehen unterliegt in seiner Verwandlung zur Geschichte dem Gesetz des Perspektivismus.

Diese Perspektivität des historischen Sehens hebt die Faktizität des Geschehens natürlich nicht auf, noch nimmt sie dem Geschehen als Objekt der Geschichte seine Gegenstandsqualität. Daß Goethe von diesem bis zu diesem Jahre gelebt hat, diese und diese Werke hinterlassen hat, daß Cromwell an diesem und diesem Tage Lordprotektor wurde, sind gewiß völlig unverrückbare Tatsachen. Aber das Wissen um sie ist so wenig schon Geschichte, wie ein Museum ein lebendiges Kunstbewußtsein ist. Geschichte wird aus ihnen erst, wenn ein verstehendes Ich sich in eine Relation zu diesen Fakten setzt, die, mag sie intentionell so asketisch erkenntnishaft sein, wie sie will, die ganze Fülle des verstehenden Selbst mithinzubringt. Das Geschehen wird zur Geschichte, indem es in die Erlebniskontinuität eines verstehenden Subjektes eintritt. Indem die Geschehenszusammenhänge und Sachverkettungen, die Wertverwirklichungen, Strukturen und Sinnzusammenhänge in dem nachlebenden Bewußtsein noch einmal vollzogen werden, erneuert sich das Geschehen auf der Bewußtseinsebene als Geschichte. Es bleibt das gleiche in seiner Gegenständlichkeit unverrückbar einmalig Geschehene und doch das gleiche nicht mehr, indem es teilhat an dem lebendigen Wandel der historischen Subjekte und ihrer deutend umformenden Kraft. So erwächst im Verstehen ein Drittes, das über das bloße Subjekt und das reine Objekt hinausreicht, ein zu neuer Gegenwart erhobenes Geschehen, Geschichte.[1])

[1]) Vgl. Spranger a. a. O. Im gleichen Sinne ist es zu begreifen, wenn Croce a. a. O. sagt, daß alle Geschichte Geschichte der Gegenwart ist; Droysen, Historik, S. 9. „Nicht die Vergangenheiten werden hell — sie sind

Die einmalige, vollsinnliche Realität ist also schlechthin unwiederholbar. Das Vergangene wiederherzustellen mit dem vollen Glanz und dem Duft des gelebten Lebens kann nimmermehr gelingen. Wer in diesem Sinne auf eine letzte Identität von Geschehen und Geschichte vertraut, verfällt dem Irrtum, sich das Geschehen vorzustellen als ein Objekt, das gleichsam latent noch immer da ist und nur darauf wartet, von einem historischen Subjekt erkannt zu werden. Das Vergangene aber ist unwiderruflich in seiner ganzen geistig sinnlichen Fülle vergangen und so nicht wieder zu erwecken. Wir müssen in gleicher Weise die Hegelsche Idee verwerfen, daß für eine makroskopische Betrachtung des Geschehens alles in der Idee präsent sei, wie wir die Hoffnung desillusionieren müssen, in mikroskopischer Betrachtung je das Universum historischer Zusammenhänge abzuspiegeln. Denn beide Betrachtungen stellen die Vergangenheit als ein stabiles historisches „Ding an sich" einem nicht minder stabilen historischen „Ich an sich" gegenüber. Eins wie das andere aber ist fiktiv und übersieht die perspektivischen Umlagerungen, die das Geschehen erfährt, indem es sich zur Geschichte verwandelt.

All unsere Erkenntnisbemühungen sind nur wie Scheinwerfer, die ihr Licht in die Nacht der Vergangenheit senden. Aber wie viel sie dem nächtlichen Dunkel auch zu entreißen vermögen, sie können dem Auge doch niemals die Landschaft zurückgeben im taghellen Licht. Immer sind es nur die Ausschnitte aus einem großartigen Panorama, die wir sehen, die an den Rändern schon wieder ins Dämmer verfließen; und zuweilen sind es nicht einmal diese, sondern nur Landkarten und die geometrischen Projektionen der heroischen Landschaft des Geschehens, die wir aufzufangen vermögen. Ob wir von der Antike oder von der Renaissance, von der englischen Revolution oder Napoleon sprechen, immer reden wir nur in Chiffren und Hieroglyphen, die auf ein so viel mächtigeres, unausschöpfbares Leben deuten, das mit dem Netzwerk unserer Anschauungen und Begriffe gänzlich zu bergen uns nie gelingen kann.[1]) Aber die echte historische Erkenntnis greift auch gar nicht

nicht mehr —, sondern was in dem Jetzt und Hier von ihnen noch unvergangen ist. Diese erweckten Scheine sind uns statt der Vergangenheiten, sind die geistige Gegenwart der Vergangenheiten."

[1]) G. Trevelyan, The Present Position of History, London 1927, S. 8.

nach diesem unausschöpfbaren Leben, als das sich jedes Ereignis darstellt, sondern nach den Totalitätskernen, um die sich die Geschehensfülle für den verstehenden Blick organisierend zusammenschließt. Und der Versuch, das einmal lebendig Gewesene in seiner vollsinnlichen Realität zu restaurieren, würde, wenn unternommen, nur ein vergeblicher Ansturm gegen die Schranken sein, die Erkenntnis und Leben trennen, und nichts zur Folge haben als jenen von Nietzsche so erbarmungslos bloßgestellten Grad von historischer Schlaflosigkeit und historischem Wiederkäuen, bei dem endlich das Lebendige selbst zu Schaden kommt.[1]) Aber andererseits darf man sich diese Beschränkung der Kapazität des verstehenden Geistes auch nicht dadurch zu verklären suchen, daß man die Totalitätskerne, die sich das Verstehen aus dem Geschehen herausgrenzt, mit dem Geschehen gleichsetzt. Denn jenseits des belichteten Kreises, den die Geschichte jeweils dem Dunkel der Vergangenheit zu entreißen vermag, verbleibt immerdar ein lautloser Schattenchor von gelebtem Leben, die große Komparserie des Weltgeschehens, die mit allen Segnungen und Schicksalen menschlichen Daseins beladen ihre Stätte hatte im Geschehen. Was die Geschichte perspektivisch umschichtet, zusammendrängt und verkürzt, das war im Geschehen ein einziger, unzerreißbarer Zusammenhang, in dem nichts hätte fehlen noch anders sein dürfen, was dem späteren Betrachter vielleicht als von geringerem Belange erscheint. Und kein Rekurs auf einen die Einzelheiten des Geschehens durchwaltenden Ideenkern, dessen

„Any historic event — say, for example, the course of the English or of the French Revolution — would involve, if it were traced with complete scientific accuracy, the life histories of many millions of men and women, nearly all of them utterly unknown to us to-day, yet each of them once a living personality, growing and changing under stress of circumstances and influences constantly in flux. The totality of past experience and action among European men, or even in the English nation alone in a limited period of years, presents a theme so vast and so intricate that we can only discuss it at all by making certain formulae or historical generalisations, which cover and shroud the variety and richness of the past. On the shore where Time casts up its stray wreckage, we gather corks and broken planks, whence much indeed may be argued and more guessed; but what the great ship was that has gone down into the deep, that we shall never see."

[1]) F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie. Taschenausg. Bd. 2, S. 110.

es sich intuitiv zu bemächtigen gilt, vermag diese Kluft zu schließen.

Indem wir solcher Gestalt die Nichtidentität von Geschehen und Geschichte, den zwar wechselnden, aber doch immer existenten Spannungskoeffizienten der beiden Ebenen mit voller Schärfe herauszuheben versuchen, droht uns der Verruf, die Geschäfte jenes Skeptizismus zu besorgen, der alle historischen Bemühungen mit dem Bannfluch der gänzlichen Eitelkeit belegt. In Wahrheit verhält es sich genau umgekehrt. Nur eine Betrachtung, die den Spannungsgrad von Geschehen und Geschichte in ihren Kalkül mit einbezieht, vermag den historischen Skeptizismus zu enteignen und zu entrechten. Denn indem wir unsere Argumentation auf die Befunde gründen, die die Theorie des historischen Verstehens erarbeitet hat, stehen wir schon frontal gegen den historischen Skeptizismus und nehmen als gegeben an, was er leugnet: die Möglichkeit, ein vergangenes Leben in seiner wesenhaften Eigenart zu erneuern. Wenn uns dies Erkennen nicht als ein Akt seelenloser Abspiegelung, vielmehr schöpferisch spontaner Wechselwirkung zwischen Erkennendem und Erkanntem galt, und wir daraus folgerten, daß ein gänzliches Zusammenfallen von Geschehen und Geschichte nie möglich ist, haben wir damit doch nicht etwa die Objektivität des historischen Verstehens abgeschworen. Denn das Gesetz, daß alles Verstehen des Geistes durch den Geist eben auch dem unaufhörlichen Wandel der Geister unterworfen ist, involviert weder den Verzicht auf die Maßstäbe einer objektiven Erkenntnis noch einen Freibrief für die Einfälle einer verwilderten Subjektivität. Den Sinnwandel des historischen Lebens begreifen, heißt noch nicht, Prämien auf die Hybris jener Art von Geschehensbetrachtung setzen, die für ihre undisziplinierte Parteilichkeit Belegexemplare im Bildersaal der Geschichte sucht, oder die Geschichte an die wild wuchernde Subjektivität einer „Sinngebung des Sinnlosen" ausliefern.[1]) Die Kluft anerkennen, die Geschehen und Geschichte trennt, die perspektivischen Um-

[1]) Th. Lessings hybrides Machwerk: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 4. Aufl. 1927, mit seiner unreinlichen Vermengung von Befund und Deutung, von Problemschau und Problemlösung sucht die Spannung von Geschehen und Geschichte durch den reinen Willkürakt einer Sinngebung des Sinnlosen aufzulösen.

lagerungen konstatieren, die das Geschehen in seiner Geschichtswerdung erfährt, bedeutet also nicht, die sinngebende, sondern einzig die „sinnfindende" Subjektivität in das Methodengebäude der Historie einlagern. Der Sinnwandel des historischen Lebens, aus diesem Geiste begriffen, stellt sich nicht als das Zufallsergebnis willkürlicher Sinngebungen, sondern als die Aufeinanderfolge gegenstandsgebundener Sinnfindungen dar, deren Legitimität sich mit den härtesten szientifischen Mitteln muß erweisen lassen. Nur da erkennen wir die Spontaneität des verstehenden Geistes an, wo er die strengsten Proben historischer Urteilsprüfung erträgt, wo seine Gegenstandsbezogenheit alle Kriterien an die Hand gibt, über wahr und falsch seiner Urteile zu entscheiden, und er das glühende Eisen historischer Kritik in Händen tragen kann, ohne davon versehrt zu werden. So wenig, wie die Erkenntnis und Findung des Tatsächlichen, so wenig ist die Deutung dieser Tatsächlichkeit in unser Belieben gesetzt. Wenn sie nicht aus dem Kern und Wesen des Gegenstandes erfolgt, wenn das Leben, das von dem erkennenden Geiste sie durchströmt, nicht gleichen Wesens ist mit dem Erkannten, so ist sie Roman und Fabel, niemals aber Geschichte.

Die historische Objektivität wird mithin weder außer Kurs gesetzt noch für bankrott erklärt. Sie bleibt der methodisch-sittliche Leitstern jeder historischen Bemühung. Nur daß keine, und sei es die gegründetste und umfassendste Leistung sich je rühmen darf, das Geschehen restlos erkannt zu haben, und daß jeder das stufenweis demütige Bewußtsein innewohnen muß, daß aus gänzlich veränderter Seelenlage das gleiche Geschehen sich einem eben so umfassenden und gegründeten Erkenntnisstreben darstellen kann mit völlig anderem Gesicht. Dieser Reichtum von Deutungen, den jeder historische Gegenstand in sich birgt, geht nicht zu Lasten der historischen Wissenschaften, sondern liegt im Wesen des Geschehens selbst begründet, das in seinem Fortgange immer neue Seelen- und Geisteslagen schafft, die sich von der Vergangenheit neu und anders angestrahlt fühlen. Erst am Ende des Geschehens, das hat Hegel tief und endgültig ausgesprochen, könnte das Geschehen restlos erkannt werden, sonst aber nur von einem göttlichen Geiste, einem intellectus infinitus, der jenseits des Geschehens im Schauen verharrt.

Der historische Skeptizismus freilich sieht in dieser Unausschöpfbarkeit des Geschehens sein stärkstes Argument und nennt es die Relativität der historischen Erkenntnis. Aber, man gebe einen Augenblick der Vorstellung nach, es wäre möglich, einen der großen Gegenstände des Geschehens, das Urchristentum oder den Islam, das mittelalterliche Kaisertum oder die Entwicklung der englischen Verfassung so vollständig auszulaugen, daß keiner zukünftigen Erkenntnis mehr etwas daran zu tun bliebe, so würde er aufhören, ein Gegenstand unserer Anteilnahme zu sein, und aus jedem lebendigen Leben ausscheiden, ein totes, ein versteintes Ding. Aber an dem ist es nicht und wird es niemals sein. Und statt unmännlich über die Relativität der historischen Erkenntnis zu lamentieren, die in Wahrheit ja nur eine Relationalität ist[1]), gilt es, sich jeder Zeit der sittlichen Verpflichtung bewußt zu sein, daß das ganze Geschehen über alles hinaus, was die Geschichte von ihm an Erkenntnissen erarbeitet hat, einer noch tieferen Ergründung harrt, so daß das, was gestern noch unbekannt und vergessen war, morgen schon sich als ein tiefes Problem offenbaren kann, und das, was uns eben noch völlig vertraut und gleichsam bis ins innerste Mark bekannt war, uns mit fremden und wilden Zügen anblicken kann, wenn jemand darüber kommt, den es neu ansieht, weil er es neu ansieht.

Das Geschehen ist vergangen. In starrer Unveränderlichkeit scheint es dazustehen als die eine bestimmte Realität, die die Vergangenheit in ihren Schoß aufgenommen hat. Aber als Wirk-lichkeit hört es nicht auf zu tun, was seines Wesens ist, zu wirken, und entzündet überall da, wo es sich auf der Ebene der geschichtlichen Bewußtwerdung erneuert, ein neues Leben. Nur wo das Geschehen noch wirkt, wird es zur Geschichte. Wo es aber noch wirkt, kann nach einem unverbrüchlichen Gesetz des lebendigen Geistes die Geschichte nicht davon ablassen, nach immer tieferen Deutungen, immer lebendigerem Ergreifen des Geschehens zu ringen.

So stellt sich dem verstehenden Geiste seine Arbeit als eine faustisch unvollendbare dar. Er weiß, daß die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart sich dem skeptischen Entleerungs-

[1]) Um mich dieser grundlegenden Unterscheidung Nicolai Hartmanns zu bedienen.

versuch ebenso versagt wie dem objektivistischen Deckungsversuch. Er findet das Besondere dieser Beziehungen in der dynamischen Aufeinanderbezogenheit beider, die doch einer gänzlichen Verkündung des Geschehens durch die Geschichte nicht weniger widerstrebt als einer vollkommenen Erfüllung der Geschichte mit Geschehen. Für ihn liegt in dieser Unvollendbarkeit seines Geschäftes keine Quelle der Schwermut. Denn wenn schon er weiß, daß es ihm versagt ist, sich zu einem gleichsam göttlichen Wissen vom Geschehen zu erheben, so ist ihm das, was er besitzt, doch nicht eitel und nichtig. Das ehrfürchtige Bewußtsein von dem Reichtum des Geschehens, der sein Wissen um so viele Grade übersteigt, hält ihn davon ab, vergebens nach dem zu streben, was ihm die Strukturgesetzlichkeit seines Tuns versagt. Er greift nicht nach dem Trugbild jener „übrigen Geschichte", denn er hat gelernt, sich willig unwillig in den Kreis zu schicken, in den die Kapazität des endlichen Geistes ihn bannt. Gerade in dem Wissen um diese Grenzen aber setzt er seinen Stolz darein, sich zu der approximativ höchsten Deckungsstufe von Geschehen und Geschichte zu erheben, und besteht mit um so größerer Dringlichkeit auf der asketischen Treue und der unselbstischen Hingabe an den Gegenstand seiner Liebe und Wahl.

Nur eben noch hinweisen kann ich an diesem Ende unserer Betrachtungen darauf, wie sich um diese besondere Problematik der historischen Wissenschaften und ihrer Gegenstandswelt eine Fülle anderer Probleme konzentrisch herumlagert, wie das Problem der historischen Urteilsbildung und der historischen Werturteile in diesem besonderen Spannungsverhältnis seinen Wurzelboden hat, aber nicht weniger das Verhältnis von Politik und Historie.[1]) Diese ganz eigene Beziehung, in der Geschichtsferne so oft Geschehensnähe und umgekehrt Geschehensnähe so oft Geschichtsferne bedingt, sie führt im letzten Grunde auf das Urverhältnis von Geschehen und Geschichte zurück.

Kein anderer Weg also bleibt, als die Spannung zwischen Geschehen und Geschichte als eine unauflösliche anzuerkennen. Da die Kluft, die diese beiden Pole trennt, sich nie ganz schließen kann,

[1]) Vgl. dazu das Buch von Diether, L. v. Ranke als Politiker, 1911, und die Einleitung F. Meineckes zu Rankes politischem Gespräch, München 1924.

ist der ewige Frieden zwischen Geschehen und Geschichte eine Fiktion. Es ist die eigentümliche Doppelgesichtigkeit unserer Problematik, daß beide Gewalten, jede aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit, einer restlosen Verschmelzung widerstreben. Die historische Erkenntnis ergreift ihren Gegenstand nicht als ein von sich Getrenntes; in dem Unbekanntesten und Fernsten noch erlebt sie verstehend Geist vom eigenen Geist und Fleisch vom eigenen Fleisch. Dadurch reißt sie ihn in ihre eigene Wirklichkeit hinein und macht, daß das Geschehen, das sich im Bilde der Geschichte erneuert, ebenso Wirkendes wie Bewirktes ist. Nicht minder aber ist das erkennende Bewußtsein im Akte des Verstehens zugleich Wirkendes und Bewirktes. Beide Begriffe sind Wechselbegriffe, keiner ist bestimmbar ohne den anderen. Das Geschehen, das nicht Geschichte wird, bleibt ewig stumm; die Geschichte, die nicht vom Geschehen kündet, bleibt Fabel und Märchen. Diese unauflösliche Verbundenheit von Geschehen und Geschichte, diese Spannung und Zusammenordnung symbolisiert die Sprache, wenn sie sie in dem einen Zauberworte Geschichte zur Deckung bringt. Aber was die Sprache nicht verrät, das ist jener irreduzible Rest, der in dem Verhältnis von Geschehen und Geschichte jeder Auflösung spottet, jene nie endende Verrechnung, die aus jeder gelösten Gleichung sofort eine neue Unbekannte hervorgehen läßt. Und wie hier von der Seite des Subjekts her gesprochen ein unaufhebbares Gesetz Geschehen und Geschichte trennt, so nicht minder vom Objekt, von der Struktur der Gegenstandswelt her betrachtet.

Die unabsehbare Flut des Geschehens wirft an den Gestaden der Zeit einen ebenso unabsehbaren Reichtum von Überresten und Denkmälern auf, die von dem vergangenen Leben künden. Auf eine geheimnisvolle Weise scheinen sie alles Leben noch in sich zu haben, das sie längst verlassen hat. Es wiederherzustellen in seinem Glanz und seinem Unglück, seiner Absichtlichkeit und seiner Zufälligkeit, seinen höchsten Bedeutungen und seinen tragischen Hemmnissen, das ist jene Leidenschaft, die wir Geschichte nennen. Aber diese Leidenschaft, dieser amor spiritualis ist selbst dem Gesetz der Flutung unterworfen, das sich uns in der Versenkung in das Verhältnis von Geschehen und Geschichte auftat. Jedes Bemühen der Geschichte um das Geschehen ist selbst ein Stück des Geschehens. Keine Betrachtung entringt sich diesem

Zwange. Leiste sie, was sie vermag, entreiße den Schächten der Vergangenheit, was immer ihr Auge faßt, und ihre Hand hält, auch ihr Werk bleibt wie alles Werk des Geschehens individuell und wandelbar. Hierin aber, wenn überhaupt, löst sich die antinomische Spannung der polargelagerten, unaufhörlich aufeinander bezogenen, voneinander lebenden und zueinanderstrebenden Gewalten. Denn was die Geschichte als Erkenntnis wandelbar und wesensmäßig unabschließbar erscheinen läßt, erweist sie zugleich in den übergreifenden Werdenszusammenhang des menschlichen Geistes eingebettet und so im tiefsten Kerne gleichen Wesens mit dem von ihr Erkannten.

DÜRER UND DIE FREMDE.

VON HANS KREY.

Als den deutschesten aller deutschen Künstler verehren und lieben wir heute Albrecht Dürer. Der treffendste Beweis dafür, wie tief und überzeugend dieser Begriff in uns hineingedrungen und in uns lebendig ist, ist wohl die aufrichtige Begeisterung, die feierliche Würde und die Allseitigkeit, mit denen das gesamte deutsche Volk während des ganzen Dürerjahres unseres deutschen Meisters gedachte. Mit Stolz hat man sich daran erinnert: Er war einer der unseren, und er war einer der größten unter uns. Dieses Bewußtsein der großen deutschen Persönlichkeit Dürers ist jedoch nicht neu, es ist nicht ein erstes Mal mit dieser bahnbrechenden Wucht in unserer Zeit erwacht. Vielmehr lebte bereits vor hundert Jahren das Besinnen auf Dürer auf, und es waren die Romantiker, die damals seinen Schild trugen.[1]) Die Romantiker des historisch eingestellten 19. Jahrhunderts wandten sich in einer elementaren geistigen Bewegung gegen alles Fremde, vor allem gegen alles Welsche in den Künsten. Sie griffen deshalb zurück auf das deutsche Mittelalter und stellten es als die deutsche Idealzeit dar, in der das deutsche Fühlen und Denken unbeschwert von fremden Einflüssen sich frei in seiner heimatlichen Art entwickeln konnte. Diese Einstellung der Romantik wurde natürlich gerade dem ausgehenden deutschen Mittelalter, in dem sich mit ungeheuren Kräften die schöpferischen Triebe in stetiger Umformung und Wallung befanden, nicht gerecht, und es entstand so ein historisches Zerrbild des deutschen Mittelalters. Wenn die Romantiker auch das Verdienst für sich buchen dürfen, die Bedeutung Dürers wieder wachgerufen zu haben, nachdem man sich

---

[1]) Wölfflin, Heinrich, Die Kunst Albrecht Dürers, 3. durchgearb. Aufl. München, Bruckmann, 1919, S. 7; Weinberger, Albrecht Dürer innerhalb der Kunst seiner Zeit, in: Deutsche Akademiker-Zeitung. Jg. 20, 1928, F. 13/14, S. 2.

ein Jahrhundert lang seiner nicht entsonnen hatte, so entstand, wenn auch nicht eine falsche, so doch eine ungenügende und nicht umfassende Einschätzung der Persönlichkeit Dürers. Ihnen war der künstlerische Führer dieses deutschen Mittelalters der Meister, der, aufgehend in der bürgerlichen Kultur des mittelalterlichen Nürnberg, in seinem Hause am Tiergärtnertor saß und dort der deutschen Kunst diente. In diesem bürgerlichen Leben vor allem sahen die Romantiker die deutsche Art des Meisters begründet. Und so verband sich mit dem Namen Dürers die Vorstellung von dem Meister, der das „Rasenstück", die „Tote Blauracke", den „Feldhasen" gezeichnet hat, den die Liebe zur deutschen Natur auszeichnete.

Diese Vorstellung hat sich bis auf unsere Tage erhalten, und noch weiteste Kreise unseres Volkes glauben an das Deutschtum des Meisters in diesem Sinne. Wir tun jedoch Dürer Unrecht, wenn wir in dieser engen Umgrenzung seiner gedenken, und was schlimmer ist, wir werden in dieser Gedankenrichtung niemals gerade die deutsche Größe Dürers erfassen, wenn wir in ihm einen „traulichen Hausgenossen" sehen. Kaum wie ein anderer deutscher Künstler ist Dürer weltfreudig gewesen. So tief seine Neigung zur Heimat war, so fest er stets im heimatlichen deutschen Boden wurzelte, so wenig war Dürer der Mensch, der nicht voll Verlangen und wissentlich über die Grenzen der heimatlichen Enge hinausgesehen hätte. Ja, eine geradezu leidenschaftliche Sehnsucht, das Neue, das bisher Ungekannte, das Fremde zu sehen, der Drang nach einem möglichst umfassenden optischen Wissen sind die wichtigsten Züge seines Charakters. Und was das Wesentlichste ist, es sind die deutschesten Züge seines Charakters. Gerade in seinem Wandertrieb war Dürer ein echter Sohn unseres Volkes. Sein schöpferischer Wille suchte die Buntheit der Welt in sich aufzunehmen, suchte die Weite zu umspannen, um durch sie einen beherrschenden Überblick zu gewinnen.

Wie hätte dies auch anders sein können bei einem Menschen, der so sehr ein Kind seiner Zeit war wie Dürer. Und was für eine Zeit war es, diese Wandlung von der Gotik zur Renaissance, in der Dürer als Maler Führer werden sollte. Man darf nicht vergessen, daß die Zeit um 1500 es war, in der die deutsche Malerei ein erstes Mal mit geradezu elementarer und urwüchsiger Kraft die Führer-

schaft in der gesamten deutschen Kunstentfaltung an sich riß.[1] Dieser erhabene Aufschwung war erstmalig und zugleich letztmalig. Denn nach 1500 hat das deutsche Volk seine künstlerische Sprache stets der unräumlichen und unsichtbaren Darstellung zugeneigt, dem Dichten, dem Denken und der Musik. Als ob die Volkspsyche diese Einmaligkeit vorausgeahnt hätte, erscheint es uns, wenn wir diese ausnahmslose geniale Konzentration auf diese Führeraufgabe in ihrem vollen Ausmaße erfassen.

Dürer war sich dieser Aufgabe voll und ganz bewußt. Wenn er zu seiner Signierung auf dem Bilde „Die Marter der 10000 Christen unter König Sapor" die Bezeichnung „alemanus" hinzusetzte, wenn er vor allen Dingen auf das „Rosenkranzbild", das er bei seinem zweiten italienischen Aufenthalt für die Pfarrkirche St. Bartolomeo der deutschen Kaufmannschaft zu Venedig daselbst malte, die Bezeichnung „germanus" zu seinem Namen setzte, so heißt das nicht nur, daß ein Deutscher es war, der dieses Bild malte, sondern wir müssen aus diesen Bezeichnungen das Verantwortungsgefühl herauslesen, das Dürer als ein Maler-Führer seines Volkes in sich fühlte. Es ist das gleiche Gefühl, das noch an seinem Lebensabend lebendig war, als er sein Meisterwerk, die „Vier Apostel", seiner Vaterstadt Nürnberg mit weisen Unterschriften versehen schenkte, in denen er sich wiederum als ein Führer für den rechten Weg, als ein Mahner erwies.

Von Jugend auf tritt dieses Verantwortungsgefühl bei Dürer in den Vordergrund. Es ist wesentlich, daß wir uns immer vor Augen halten, daß Dürer in sich eine Berufung fühlte, die deutsche Malkunst zu einer erträumten Höhe zu entwickeln. Wir wissen aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten über die „Unterweisung der Messung" und über die „Proportionslehre", daß er Zeit seines Lebens um die Darstellung absolut-schöner Menschen nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit rang.[2] Sein Leben ist also ein Programm, erfüllt von den ernstesten Kämpfen. Aus den zahllosen Holzschnitten, Stichen und Tafelbildern tritt uns immer wieder die Gegensätzlichkeit entgegen zwischen dem, was Dürer triebhaft ausdrückte, und dem, was er als Aufgabe sah, was er wollte.

[1] Pinder, Wilhelm, Albrecht Dürer zu seinem 400. Todestag, in: Hannoverscher Kurier vom 6. April 1928.

[2] Wölfflin a. a. O. S. 6.

Nur aus diesem steten inneren Kampf läßt sich letzten Endes Dürers Drang, Fremdes zu sehen, in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, erklären. Wir wissen, daß Dürer zweimal in Italien war, und daß er dorthin ging, weil er glaubte, daß die Italiener den Schlüssel zu dem Geheimnis besäßen, absolut-schöne Verhältnisse zu konstruieren. Wir wissen auch, daß man die Stunde, da Dürer den Fuß auf italienischen Boden setzte, die Schicksalsstunde der deutschen Kunst genannt hat, weil man von dieser Stunde an romanische Einflüsse in der nordischen Kunst entdeckte und diese Beeinflussung als ein Unglück ansah. Es ist das Verdienst des Münchener Kunsthistorikers Wilhelm Pinder, darauf hingewiesen zu haben, daß man diese Italianisierung der Dürerschen Kunst weit überschätzt hat. Er nennt es eine Verflachung des großartigen Kampfes, den Dürer zwischen den beiden Polen seines Wesens auszufechten hatte, wenn man diese Pole mit der italienischen bzw. mit der deutschen Kunst identifiziert. Wir müssen mit Pinder es ganz energisch zurückweisen, wenn man Dürers Aufenthalt in Italien einen Verrat am Deutschtum genannt hat.[1]) Nur die, welche Dürer zu klein sahen, die nichts wußten von dem inneren, seelischen Kampf, dessen Klärung ihn notgedrungen in die Fremde wies, konnten so urteilen. Das Wesentlichste ist und bleibt es doch, daß Dürer sowohl während seines Aufenthaltes im Ausland wie nach seiner Rückkehr in die Heimat stets als Mensch und Künstler Deutscher geblieben ist. Wenn wir auch in zahlreichen Bildern und Zeichnungen romanische Einflüsse feststellen müssen, wenn hier eine Gestalt aus einem italienischen Fresco übernommen und dort ein Bild nach italienischem Muster komponiert wurde, so geht doch nie die nordische, die deutsche Prägung des Dürerschen Werkes verloren. Dürer hat Italienisches gesehen, kopiert und gelernt, um Deutsches zu schaffen. Seine Bilder, die er unter dem unmittelbaren Einfluß Italiens malte, wirkten nach belegten Zeugnissen fremd auf die italienischen Künstler. Wir dürfen bei den oft recht nebensächlichen Nuancierungen nicht das Entscheidende im Dürerschen Bilde vergessen, bei dessen Anblick der deutsche Mensch eine innere Wärme empfindet und das schon deshalb deutsch sein muß.

[1]) Pinder a. a. O.

Wir haben auch noch andere, rein menschliche Beweise, daß Albrecht Dürer trotz der größten Verehrung und Liebe, die man ihm im Ausland entgegenbrachte, trotz der lebhaftesten Versuche, den großen Meister im Auslande festzuhalten, seinem Vaterland die Treue bewahrte. Die Anerbieten der Städte Venedig[1]) und Antwerpen[2]), für ein beträchtliches Jahresgehalt in Norditalien bzw. in den Niederlanden zu bleiben, lehnt er ohne Besinnen ab. Dürer war sich bewußt, was ihm in der Fremde schmeichelte. Er genoß die Fülle der geistigen Anregung und künstlerischen Entfaltungsmöglichkeit, und wenn wir hören, was er an seinen Freund, den Ratsherrn Willibald Pirkheimer in Nürnberg, aus Venedig schreibt: „Oh, wie wird mich noch der Sunnen frieren, hie bin ich ein Herr, doheim ein Schmarotzer", so können wir es erst richtig einschätzen, wie stark die Liebe zur Heimat, zum Deutschtum in Dürer gewesen ist, der immer wieder in die Enge der Nürnberger Gassen zurückkehrte.

Wir haben gesehen, daß einmal die innere Gegensätzlichkeit zwischen seinem eigenen genialen Können, das er aus sich und seinem heimatlichen Boden heraus entwickelt hatte, und seinem Streben nach einer neuen klaren und gesetzmäßigen Form in der Malerei ihn in die Fremde trieb, um dort vielleicht einen Ausgleich zu finden, den ihm die Heimat bisher versagte. Wir haben zum anderen gesehen, daß es der deutsche Wandertrieb war, das Verlangen, mit Neuem, Fremdem in unmittelbare Berührung zu kommen, das ihn zu seinen Reisen veranlaßte. Wir finden vielleicht einen dritten Grund zu Dürers Wandertrieb in seiner Abstammung.

Der Osten.

Im Osten ist Dürer niemals gewesen. Es sind wohl Stimmen laut geworden, daß Dürer in Ungarn und zwar in der Nähe von Großwardein gewesen sei, und daß er die damals in hoher Blüte stehende Kunststadt Krakau besucht habe.[3]) Das sind jedoch

[1]) Pfister, Kurt, Albrecht Dürer in Italien, in: Hochschulwissen, Jg. 5, 1928, H. 4, S. 197—199.

[2]) Kalken, H. N. van, Albrecht Dürer in den Niederlanden, in: Die Auslese, Jg. 2, 1928, H. 5, S. 289—290.

[3]) Kaindl, Raimund Friedrich, Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern, Gotha, F. A. Perthes 1907, Bd. I, S. 102.

Konstruktionen, die jeder Tatsache entbehren. Es haben zwischen dem Osten und Dürer lediglich Beziehungen persönlicher Art bestanden, die wir jedoch nicht unterschätzen wollen. Durch die Familienchronik, die wir von Dürers Hand besitzen, sind wir über die wichtigsten Punkte seiner Familiengeschichte genau unterrichtet. In der Chronik[1]) heißt es wörtlich: „Ich, Albrecht Dürer der Jünger, hab zusammentragen aus meines Vaters Schriften, von wannen er gewesen sei, wie er herkummen und blieben und geendet seliglich. Gott sei uns und ihm gnädig. Amen.

Albrecht Dürer der Älter ist aus seim Geschlecht geboren im Königreich zu Hungern, nit fern von einem kleinen Städtlein, genannt Jula, acht Meil Wegs weit unter Wardein, aus ein Dörflein zunächst dabei gelegen, mit Namen Eytas, und sein Geschlecht haben sich genährt der Ochsen und Pferde. Aber meines Vaters Vater ist genannt gewest Anthoni Dürrer, ist Knabenweis in das obgedachte Städtlein kummen zu einem Goldschmied und hat das Handwerk bei ihm gelernet. Darnach hat er sich verheurath mit einer Jungfrau mit Namen Elisabetha, mit der hat er ein Tochter Catharina und drei Söhn geboren. Den ersten Sohn, Albrecht Dürrer genannt, der ist mein lieber Vater gewest, der ist auch Goldschmied worden, ein künstlicher reiner Mann. Den andern Sohn hat er Lasslen genannt, der war ein Zaummacher. Von dem ist geboren mein Vetter Niclas Dürrer, der zu Cölln sitzt, den man nennt Niclas Unger. Der ist auch ein Goldschmied und hat das Handwerk hier zu Nürnberg bei meinem Vater gelernet. Den dritten Sohn hat er Johannes genannt, den hat er studiren lassen. Derselb ist darnach zu Wardein Pfarrer geworden, ob 30 Jahr lang blieben. Darnach ist Albrecht Dürrer, mein lieber Vater, in Deutschland kommen, lang in Niederland gewest bei den großen Künstlern, und auf die Letzt her gen Nürmberg kommen, als man gezählt hat nach Christi Geburt 1455 Jahr, an St. Loyentag (25. Juni)." Dürers Vorfahren waren also nach dieser eigenhändigen Quelle Auslanddeutsche; er entstammte einem deutschen Bauerngeschlecht in Ungarn, und wenn er selbst von seinem Vater

[1]) Dürers Briefe, Tagebücher und Reime, übersetzt von Moriz Thausing, Wien, Braumüller 1872, S. 69ff. — Vgl. dazu vor allem die kritische Untersuchung zur ganzen Frage von Lukinich, J., Dürer Albert származása, in: Századok LXII, 1928, S. 721ff.

sagt, daß er die „treueste deutsche Seele" war, so dürfen wir daraus und weiterhin aus den deutschen Namen, die des Vaters Geschwister trugen, ersehen, daß die Dürerfamilie im Osten streng zu ihrem Deutschtum gehalten hat. Aber müssen wir nicht doch bedenken, daß in Dürers Adern deutsches Blut rollte, welches die Auslandssehnsucht bereits einmal hinaus in die Welt getrieben hatte? Mögen da nicht feine, innere Beeinflussungen durch die Familientradition wirksam gewesen sein, die auch den jüngsten in Deutschland geborenen Sprößling der Familie dem deutschen Wandertrieb verfallen ließ?

Auch der Familienname „Dürer" hängt mit der ungarischen Heimat von Dürers Vater zusammen.[1]) Als der ältere Albrecht Dürer 1455 nach Nürnberg kam, mußte er angeben, woher er stammte, und er nannte seinen Geburtsort Türen im Ungarlande. In der magyarischen Sprache entspricht dieses „Türen" dem Worte „Ajtos", und einen Ort solchen Namens soll es in der Nähe Großwardeins früher gegeben haben. Da Großwardein zu damaliger Zeit deutsches Stadtrecht besaß und eine überwiegende deutsche Bevölkerung dort lebte, ist anzunehmen, daß auch die übrigen Glieder der Dürerschen Familie ihr deutsches Volkstum im Kreise Gleichgesinnter pflegen konnten. Trotzdem Dürer nie den Osten besucht hat, ist sein Name doch zu seinen Lebzeiten bis nach Krakau gedrungen, wahrscheinlich getragen durch seine graphischen Erzeugnisse, die Kaufleute nach Krakau brachten. Einen Beweis dafür haben wir, daß nämlich der Krakauer Patrizier Jost Schilling im Jahre 1507 Dürer einige Aufträge erteilte. Wir wissen auch, daß er für einen gezeichneten Kinderkopf und ein Wappenschild von einem Andreas von Krakau einen Philippsgulden erhielt.

Die Beziehungen zwischen dem Namen Dürer und Krakau gestalteten sich erst nach dem Tode unseres Meisters aus, denn im Jahre 1529 begegnen wir in Krakau einem Hofmaler Hans Dürer, dem Bruder Albrechts.[2]) Ein Verwandter von ihm, Johann Haller in Krakau, scheint ihn nach dieser Stadt gerufen zu haben, die ja

[1]) Thausing, Moriz, Dürer, Geschichte seines Lebens und seiner Kunst, Leipzig, Seemann 1884, Bd. I, S. 38ff.; Jeikner, Eduard, Albrecht Dürer und der Osten, in: Ostdeutsche Monatshefte, Jg. 9, 1928, H. 1/2, S. 3—11.

[2]) Kaindl a. a. O.; Jeikner a. a. O.

schon durch Veit Stoß mit Nürnberg in engen Wechselbeziehungen stand. Vielleicht ist auch diese Auswanderung eines Dürerschen Familiengliedes eine Bestätigung für die Annahme, daß in dieser Familie der Wandertrieb ein vorherrschender Faktor war. Zehn Jahre nach seinem Bruder Albrecht, unter dessen Ruhm sein eigenes künstlerisches Werk mit Unrecht zu sehr in den Schatten gedrängt wurde, ist Hans Dürer als wohlhabender Mann 1538 in Krakau gestorben. Der zweite Bruder Albrechts, der Goldschmied Andreas, ist ebenfalls in Krakau gewesen und zwar einmal zu Lebzeiten Hans Dürers und das zweite Mal nach dessen Tode, wahrscheinlich um den Bruder zu beerben. Im Gegensatz zu dem Werk des Bruders, von dem sich einige Gemälde in Krakau nachweisen lassen, wissen wir nichts darüber, ob Andreas Dürer in Krakau gearbeitet hat. Er ist wie sein großer Bruder in die Heimat zurückgekehrt und 1555 in Nürnberg gestorben.

So spärlich die Beziehungen Albrecht Dürers zu dem Osten sind, so eindrucksvoll mögen diese wenigen Nachrichten doch dem sein, der für die Auslandssehnsucht und den Weltendrang unsers Meisters Wege inneren Verstehens sucht.

Der Westen.

Verfolgen wir die Lebenswege, die Albrecht Dürer nach dem Westen führten, so haben wir uns mit seiner Jugend, seiner Lehrzeit zu beschäftigen. Getreu der mittelalterlichen Familientradition hatte der Knabe in der Werkstatt seines Vaters das Handwerk erlernt, dem schon sein Großvater gedient hatte, die Goldschmiedekunst. 15½ Jahre war er alt, in seinem ererbten Handwerk hatte er beinahe ausgelernt, als er die Berufung zum Maler in sich fühlte. In so früher Jugend begegnen wir ein erstes Mal dem ernsten, verantwortungsvollen Wollen, der programmatischen Zielstrebigkeit in Dürers Charakter. Wir ahnen bereits in diesem frühen Entschluß etwas von der Strenge, mit der er innerliche, widerstreitende Gefühle durchkämpfte, und die ihm in diesen Kämpfen stets den rechten Weg gewiesen hat.

Seine erste malerische und graphische Anleitung findet Albrecht in einer dreijährigen Lehrzeit bei Michael Wolgemut, der lokalen Malergröße des damaligen Nürnberg. Aber schon in dieser Lehrlingszeit strebt sein künstlerischer Wissens- und Bildungsdurst

über die Grenzen der heimatlichen Kunst. Stiche von dem größten Graphiker des ausgehenden 15. Jahrhunderts, von Martin Schongauer, mögen ihm zu Gesicht gekommen sein und in ihm die Überzeugung wachgerufen haben von der künstlerischen Bildungsmöglichkeit, die draußen in der Welt seiner harrte. Der in ihm schlummernde Wandertrieb ist erwacht. Im Frühling des Jahres 1490 verläßt er auf 4 Jahre seine Heimat.

Colmar, die Wirkungsstätte Schongauers, ist sein Ziel. Wir wissen aus seinen Aufzeichnungen nichts über die Reiseroute, nichts von den Städten, die er besuchte. Wir haben jedoch Quellen, nach denen wir uns in großen Zügen ein Bild machen können von Dürers Aufenthalt im Elsaß und in der Schweiz. Erst 1492 kommt er in Colmar an und muß zu seinem Schmerz erfahren, daß Schongauer 1491 ganz unvermutet gestorben ist. Er muß also auf großem Umweg von Nürnberg nach dem Elsaß gereist sein. Trotzdem er den Meister selber nicht erleben konnte, hat Dürer außerordentlich viel durch das eingehende Studium des Schongauerschen Nachlasses gelernt, wie wir aus dem größeren Reichtum des Ausdrucks, der stärkeren Beweglichkeit der Linie in seinen nun folgenden Werken ersehen können. Die Brüder Schongauers, die Goldschmiede Caspar und Paul sowie der Maler Ludwig, nehmen Dürer herzlich auf.[1]) Er besucht auch in demselben Jahr den Goldschmied Georg Schongauer, der in Basel wohnte. An diesen Basler Aufenthalt, der sich auf längere Zeit erstreckte, knüpft sich die Annahme, die jedoch nicht die gesamte kunsthistorische Forschung unterschreibt, daß Dürer damals in der Bergmannschen Officin gearbeitet habe, in der im Jahre 1494 das „Narrenschiff" von Sebastian Brant erschien.[2]) Eine große Zahl der dem Werke beigegebenen Holzschnitte soll von Dürers Hand stammen. Nachweisbar ist jedoch, daß Dürer durch Empfehlungen seines Paten, des bedeutenden Nürnberger Verlegers Anton Koberger, mit den großen Druckereibesitzern in Basel in Berührung kam, daß er z. B. in der Familie Amerbach aus und ein ging, die wiederum mit Sebastian Brant befreundet war. Arbeiten für Buchillustrationen, welche die damals in hoher Blüte stehenden Druckereien in Basel

[1]) Lefftz, J., Dürer und das Elsaß, in: Elsaß-Land — Lothringer Heimat, Jg. 8, 1928, Nr. 4, S. 103—107.

[2]) Wölfflin a. a. O. S. 30.

und Straßburg stark benötigten, und seine guten Beziehungen zu Verlegerkreisen bewirkten auch einen Besuch Dürers in Straßburg im Jahre 1494, wo er wahrscheinlich bei dem dort hoch angesehenen Meister Lienhardt arbeitete, wo vor allem die Altäre des Münsters einen nachhaltigen Eindruck auf ihn ausübten.[1])

Zu Straßburg hatte Dürer auch später nach seiner Rückkehr aus dem Elsaß die engsten Beziehungen durch seine Freundschaft mit dem Meister Hans Baldung, der in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts in Dürers Nürnberger Werkstatt gearbeitet hat. In dem Werke des Straßburger Meisters läßt sich dann auch ein starker Einfluß des Dürerschen Stilgefühls erkennen, so daß man neben den rein persönlichen Beziehungen, die bis zum Tode unseres Meisters in rührender Treue zwischen den beiden Malern bestanden haben, von einem rein künstlerischen Einfluß sprechen kann, den Dürer als Meister dem Elsaß zurückgab, wie er ehedem von der elsässischen Kunst gelernt hatte und von ihr beeinflußt war.

1494 ist Dürer wieder daheim in Nürnberg. Der Gewinn dieser ersten Wanderschaft ist weniger die Tatsache, daß er die elsässische, die Schongauersche Kunst kennenlernte und in sich aufnahm — er hat die damals gewonnenen Eindrücke in seiner Kunst auch nicht fortgesetzt und weiter entwickelt —, als vielmehr ein inneres Erlebnis, eine geistige Läuterung, die er als Maler durchmachte. Um mit Heinrich Wölfflin zu reden, er muß sich damals von der Darstellungswürdigkeit und der Darstellungsmöglichkeit der Natur sehr bald seine eigenen neuen Begriffe gebildet haben.[2]) In den ersten Anfängen vielleicht nur, aber schon genügend bestimmend für seine Laufbahn muß damals bereits in ihm die große Aufgabe lebendig gewesen sein, der deutschen Kunst neue sichere Grundlagen zu schaffen, einen Weg zur großen, einfachen, klaren Form in der malerischen Darstellung zu finden. Die Lösung dieser Aufgabe ließ den soeben Heimgekehrten nicht ruhen, er mußte wieder hinaus in die Welt, um zu sehen und zu lernen. Der Weg aber, den er jetzt mit klarer Erkenntnis wählte, wies nach Italien.

[1]) Lefftz a. a. O. [2]) Wölfflin a. a. O. S. 27.

Der Süden.

Bevor wir jedoch die Wege und Erlebnisse Dürers in Oberitalien verfolgen, müssen wir einen Augenblick bei seiner Reise über die Alpen und durch Tirol verweilen. Während wir von seiner elsässischen Wanderzeit her keine landschaftlichen Zeichnungen besitzen, während auch solche über die norditalienische Landschaft nicht existieren, liegen eine ganze Reihe landschaftlicher Bilder von seiner Reise über den Brenner vor.[1]) Es sei nur an die Handzeichnungen und Aquarelle erinnert, die Innsbruck und seine Burg, Trient und sein Schloß, Arco, Welsberg darstellen, und an die Zeichnungen, die tirolische und vor allem alpine Landschaftsmotive wiedergeben, deren natürliche Vorlage wir heute nicht mehr feststellen können. All das sind nur Handzeichnungen und Skizzen, die Dürer in seinen graphischen Arbeiten und Gemälden zu Hintergründen verwendete. So gibt er uns als landschaftlichen Grund in seinem berühmten Stich „Das große Glück" eine naturgetreue Ansicht des südtirolischen Städtchens Klausen mit dem alten Kloster Säben. Dürer läßt in diesen Landschaftszeichnungen einmal einen ganz neuen Sinn für landschaftliche Reize sogar mit Berücksichtigung von Licht- und Luftstimmungen erkennen. Seine hingebungsvolle Liebe zur Natur redet hier eine eindrucksvolle Sprache. Darüber hinaus aber gebührt Dürer das Verdienst, der künstlerische Entdecker und Eroberer der Hochgebirgsschönheit zu sein. Durch den Fensterausschnitt auf seinem Selbstporträt vom Jahre 1498 erkennen wir eine Gebirgslandschaft, die geradezu mit einer erhabenen Virtuosität und Meisterlichkeit die Stimmung der alpinen Natur erfaßt. Während deutsche Frühmeister wie Lucas Moser und Conrad Witz bereits die Berglandschaft als Hintergrund ihrer Bilder pflegen, müssen wir in Dürer den Künstler erkennen, der erstmalig ein nahes künstlerisches Verhältnis zu den Alpen gewann.

Wir wissen bereits, daß Dürer zweimal in Italien gewesen ist. Der erste kürzere Aufenthalt ist in dem Jahre 1495 anzusetzen. Über diesen ersten kurzen Aufenthalt in Oberitalien wissen wir

[1]) Wölfflin a. a. O. S. 36 u. 110; Atzwanger, Hugo, Albrecht Dürers Landschaften an Inn und Eisack, Etsch und Sarca, in: Der Schlern, Jg. 8, 1927, H. 12, S. 416—419; Dürer als Entdecker der Alpenschönheit, Von K. in: Heimat, Vorarlberger Monatshefte, Jg. 9, 1928, H. 4, S. 97—100.

fast nichts. Die einzige Gewißheit, die wir haben, ist, daß Dürer als ein Mensch die Reise über die Alpen antrat, der von der Sonne und Kunst Italiens eine Steigerung und Klärung seines drängenden Lebensgefühles erwartete. Vor allem Heinrich Wölfflin ist es gewesen, der die Einwirkung des italienischen Aufenthaltes Dürers auf seine künstlerische Entwicklung, die sog. Einflüsse, bis ins kleinste verfolgt hat. Bezeichnend ist es, daß Dürer mit sicherer Gewißheit sich unter den vielen führenden Malern des damaligen Italien den Künstler zum ideellen Meister erkor, der in seinem Stil eine harte, eine nordische Prägung pflegte, Mantegna in Mantua. Einem großen Hauptthema hat er bei seinem ersten Aufenthalt in Italien gedient: Der Darstellung des nackten Menschen, die in Deutschland völlig unentwickelt war.[1]) In den Stichen der folgenden Jahre bemüht sich Dürer um dieses Problem. Fragen wir aber nach dem Ergebnis dieser ersten italienischen Reise, so müssen wir auf die „Offenbarung Johannes" aus dem Jahre 1498 hinweisen und mit Wilhelm Pinder[2]) bekennen, daß wir dort so gut wie nichts Italienisches finden, sondern daß dieses Werk im Großen gesehen eine leidenschaftliche Hingabe an die nordische Form ist.

Die Jahre zwischen 1495 und 1505 sind ebensosehr „eine Vertiefung in das heimatlich Nahe als eine Ausschau nach Fremdem und Neuem".[3])

Dieses Neue brachte dann auch wirklich das Jahr 1505 mit der zweiten Reise Dürers nach Venedig, wo er sich länger als ein Jahr aufhielt. Jetzt kommt Dürer nicht als ein Unbekannter in diese Stadt, sein Ruf war ihm vorausgegangen. Als Maler wußte er, was er von diesem Aufenthalt zu erwarten hatte. Er ging nicht als ein Suchender wie das erste Mal an das Adriatische Meer; er wollte nichts als Bestätigungen finden für das große künstlerische Programm, zu dessen Durchführung er sich berufen fühlte. Rein menschlich ist dieser zweite Aufenthalt Dürers in Venedig für ihn von der größten Bedeutung. Wir sind über seine Erlebnisse gut unterrichtet durch seine 10 Briefe, die er an seinen Freund, den Ratsherrn Willibald Pirkheimer, gesandt hat.[4]) Aus ihnen wissen

[1]) Wölfflin a. a. O. S. 5. [2]) Pinder a. a. O.
[3]) Wölfflin a. a. O. S. 6.
[4]) Dürers Briefe, Tagebücher und Reime, a. a. O. S. 3—22.

wir, daß Dürer diese Reise als eine ganz außerordentliche menschliche Befreiung empfunden hat. Seine schwerblütig grüblerische Natur empfängt unter der südlichen Sonne eine heitere Bewegung, von einer seltsam schäumenden Lebensfreude hören wir. Er bewegt sich zwischen den Händlern des Rialto und der Riva, er freut sich der glitzernden Edelsteine, der bunten Teppiche, um deren Preis er mit großer Belustigung mit den geriebenen Händlern feilscht. Er erwirbt da unten einen französischen Mantel, einen welschen Rock und kleidet sich elegant und modisch. Er nimmt, wie er selbst sagt, leider ohne Erfolg Tanzstunden, und in die scherzhaften Vorwürfe, die er seinem Freund Pirkheimer wegen seines lockeren Lebenswandels macht, verflicht er Andeutungen über seine eigenen Lebensgepflogenheiten, die an jugendlicher Frische und männlicher Lebensfreude nichts zu wünschen übrig lassen. Wir haben bereits berührt, daß Dürers künstlerischer Ruf, der gerade durch den Neid und die Mißgunst der italienischen Maler bestätigt wurde, in Venedig schon begründet war. Diese Anfeindungen allerdings verstummen in demselben Moment, da Dürer der italienischen Künstlerschaft als Malergröße gegenübertritt. Dies geschah durch das Tafelbild des Rosenkranzfestes, das Dürer in fünf Monaten für die Pfarrkirche S. Bartolomeo der deutschen Kaufmannschaft zu Venedig malte. Dürer sagt selbst, daß er allen denen den Mund gestopft habe, die gesagt hätten: Im Stechen sei er gut, im Malen aber wisse er nicht mit den Farben umzugehen. Jetzt aber spräche jedermann, daß sie schönere Farben nie, daß sie nie ein erhabeneres Gemälde gesehen hätten. So hat ihn denn auch die Künstlerschaft in Bologna lebhaft gefeiert, auch in Ferrara wurde er mit Ehren empfangen. Er folgte auch einer Einladung Mantegnas nach Mantua, doch als er in die Stadt kam, war der alte Meister bereits gestorben.

Das richtige Italien um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts hat Dürer nicht gesehen, er war nicht in dem Florenz Michelangelos, nicht einmal mit den aufgehenden Sternen in Venedig, mit Tizian und Giorgione, ist er in Berührung gekommen. Das ist bezeichnend; Dürer hatte keineswegs die Absicht, in der romanischen Kunst unterzutauchen. Er wollte in Venedig lediglich sein gefaßtes Vorhaben erfüllen, das wir schon mehrfach erwähnt haben, und dessen Ziel es war, die absolut-schöne Form in der

Malerei zu erringen. Nach Bologna ist der Meister gegangen, wie er geheimnisvoll wörtlich schreibt: „Um Kunst willen in heimlicher Perspektiva, die mich einer lehren will." Nachdem Dürer, wie er sich vorgenommen hatte, die Kunst Mantegnas in Mantua und des alten Giovanni Bellini in Venedig, den er als den größten italienischen Maler damaliger Zeit schätzte, studiert hatte, drängte es den heimattreuen Maler mit ungeheurer Macht wieder nach Nürnberg.

Künstlerisch hatte er das gelernt, was er wollte: „Klar sein und ein Offenbarer des Gesetzmäßigen in der gewordenen Form." Die monumentale Komposition, die wir jetzt bei Dürer finden, war die Frucht seines venezianischen Aufenthaltes. Es ist ganz selbstverständlich, daß wir in den nun folgenden Malereien unseres leidenschaftlich empfindenden Meisters einen italienischen Einfluß wahrnehmen, besonders stark in dem schon erwähnten „Rosenkranzbild", dann vorwiegend in der „Madonna mit dem Zeisig" und auch noch in den Kolossalgemälden „Adam und Eva" im Prado. In diese Feststellungen, die gewiß nützlich sind, dürfen wir uns aber nicht verlieren. Dürer hat nie das Heimatliche durch das Welsche ersetzen wollen; vielmehr war es sein Wille, die heimatliche Kunstüberlieferung auf ein höheres Niveau zu tragen. Durch seine italienischen Reisen hat er dies vermocht, aber dem Gesamtwert jedes einzelnen Werkes hat er durch das, was er jenseits der Grenzen sah und in sich aufnahm, nie den deutschen Kern genommen: die warme, tiefe, die nur-deutsche Innerlichkeit. Wie hätte er auch sonst der Schöpfer des nach seinem inneren Gehalt erhabensten deutschen Gemäldes, der „Vier Apostel", werden können?

Dürer selbst hat dieser rein künstlerischen Beeinflussung durch Italien gewiß die wenigste Bedeutung beigemessen. Es ist bezeichnend, daß in den venezianischen Briefen an Pirkheimer, die doch so getreulich alles berichten, was des Meisters Herz bewegte, keine Äußerung über die italienische Kunstwelt steht, die ihn damals umfing. Daher sollte man den Gewinn, den der Mensch Dürer durch den italienischen Aufenthalt erfuhr, höher einschätzen. Der 35jährige Dürer, der 1506 nach Nürnberg zurückkehrte, war ein anderer geworden. Wir begegnen ihm jetzt in seiner Heimat als einer Persönlichkeit mit gesteigertem Lebens-

gefühl, mit dem Bewußtsein seines eigenen Wertes und seiner künstlerischen Sendung, als einer Persönlichkeit, die ausgefüllt mit leidenschaftlichen Schöpfertrieben zum monumentalen Ausdruck in der deutschen Malerei strebte.

So stark dieses strahlende Lebensgefühl Dürer ausfüllte, so schnell verblaßt es in den Jahren, in denen der Meister in seinem neuerworbenen Haus am Tiergärtnertor sich wieder von der heimatlichen Enge umfaßt fühlte; so reich an künstlerischem Schaffen die nun folgenden 14 Jahre in Nürnberg sind, so unzufrieden wird der Mensch, so erschlafft allmählich die innere Spannkraft unseres Meisters. Wiederum, ein letztes Mal, bedurfte er der Fremde, um wieder ganz Großes zu wollen und zu leisten. Zur Erkenntnis ist ihm diese Tatsache wohl kaum geworden. Was Dürer vielmehr in seinem reifsten Mannesalter wieder mächtig in sich regen fühlte, war der Wandertrieb, der ihm ererbt im Blute lag, war die Weltfreudigkeit, die nie zu stillende Sehnsucht, Fremdes zu sehen und zu erleben. So gebraucht er einen keineswegs zwingenden äußeren Anlaß, mit Weib und Magd im Sommer des Jahres 1520 nach den Niederlanden aufzubrechen.

Der Norden.

So verdeckt die rein geistige und seelische Erfrischung des Menschen Dürer bei seinen italienischen Reisen in den Schatten trat vor den künstlerischen Aufgaben, die er sich dort stellte, so klar und eindeutig tritt sie bei seiner Reise nach den Niederlanden zu Tage. Heinrich Wölfflin sagt: „Er bedurfte der weiten Horizonte fremder Länder, durchgreifender Erlebnisse, um das glimmende Feuer zur Flamme zu entfachen, in der dann alle Halbheit verbrannte.“[1]) So ist denn auch diese Reise nach dem Norden ganz auf das Auge Dürers eingestellt, eine unbändige Sehlust war die Triebfeder auf dieser letzten, reifen Wanderschaft.

Über seinen Aufenthalt in den Niederlanden haben wir eine sehr ergiebige Quelle, sein Tagebuch[2]), das eigentlich mehr ein erweitertes Ausgabenbuch des ordentlichen und sparsamen Meisters ist, das aber daneben eine Fülle wertvoller Handzeichnungen ent-

[1]) Wölfflin a. a. O. S. 262.

[2]) Dürers Briefe, Tagebücher und Reime, a. a. O. S. 76—133.

hält und auch mit begeisterten Schilderungen seiner Erlebnisse nicht kargt.

Der belanglose Anlaß zur Reise war die Absicht, mit dem jungen deutschen Kaiser Karl V. in persönliche Beziehung zu treten, um eine Bestätigung seines Jahresgehaltes zu erlangen, das ihm Kaiser Maximilian ausgesetzt hatte. Die Reise, die er von Bamberg bis Köln auf dem Schiffe und von dort bis Antwerpen mit dem Wagen unternimmt, gleicht einem Triumphzug. Er reist als der deutsche Künstler, der Weltruf genießt. Am 2. August des Jahres 1520 kommt er nach Antwerpen, das er zum Standquartier erwählt. Einen erhebenden Eindruck macht auf ihn das Begrüßungsfest, das man ihm zu Ehren gibt. „Und do ich zu Tisch geführet ward, da stund das Volk auf beeden Seuten, als führet man einen großen Herren", schreibt Dürer. Man erweist ihm persönliche Ehrungen, die in dem bisher in seinem Leben nicht verwöhnten Meister nachhaltigen Widerhall finden. Eine öffentliche Ehrung erfährt er bei der Tafel durch die Übersendung von 4 Kannen Wein, die ihm die Stadtobrigkeit als Geschenk überreichen läßt.

Er schließt Bekanntschaften, und viele Maler und Gelehrte zeichnen ihn durch wiederholte Besuche aus. Man beauftragt ihn mit Porträts, und es entfaltet sich so für ihn eine außerordentlich reiche Studienzeit des malerisch gesehenen Menschen. Leider findet diese überaus fleißige Arbeit nicht den gewünschten „metallischen Widerklang", wie der keineswegs sehr wohlhabende Dürer betrübt berichtet.

Von Antwerpen aus besucht er die wichtigsten Städte der damaligen Niederlande; er ist in Brüssel, steht entzückt vor den Gemälden Rogier van der Weydens. Hier entsteht auch das Porträt von Erasmus von Rotterdam. Er bereist weiterhin die Städte Brügge, „ein herrlich schöne Stadt", wo er wiederum mit Verzückung die Werke der großen Niederländer, Jan van Eyck, Rogier van der Weyden und Hugo van der Goes, betrachtet; er sieht auch das flache Land, „wo die reichen Bauern sitzen". Wie in Brügge wird auch in Gent ihm zu Ehren eine Empfangsfestlichkeit gegeben, und diese feierlichen Begrüßungen reden ihm besonders eindrucksvoll zu Herzen.

Die größte Ehrung wird ihm zuteil, als er am 7. Juli 1521 in

Brüssel zu der groß angelegten Festlichkeit geladen wird, die der dänische König Christian II. zu Ehren Karls V., der Königin von Spanien und der niederländischen Regentin Margareta gab. Der König sitzt ihm zu einem Porträt, das mit 30 Gulden honoriert wird.

Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß sein Tagebuch auch Aufschluß darüber gibt, welch innerliche Teilnahme Dürer damals an der geistigen Strömung des Humanismus in den Niederlanden nahm. Als die Nachricht von dem Verschwinden Martin Luthers nach dem Norden dringt, schreibt er nach zu Herzen gehenden Worten der Trauer über den vermeintlichen Tod des Reformators in sein Tagebuch :„O Erasme Roderadame wo wilt du bleiben? Sieh, was vermag die ungerecht Tyrannei der weltlichen Gewalt und Macht der Finsternuss!" Es war also nicht nur das Malerauge Dürers, das aufmerksam die nordische Reise verfolgte.

Die optischen Eindrücke aber waren der wichtigste Gewinn in diesen Jahren. Wie oft flechten sich in die Berichte nicht nur begeisterte Ausführungen über die architektonischen Reize der niederländischen Städte ein, sondern vor allem entzückte Äußerungen über das bunte, fremde Leben, dem er an den einzelnen Welthandelspunkten begegnet. So hat er das damals seltene Glück, in Brüssel Dinge zu sehen, die man gerade dem König aus dem neuentdeckten Mexiko gebracht hatte. All die Goldsachen, Waffen, Kleider und ethnographischen Seltsamkeiten, die er zu Gesicht bekommt, veranlassen ihn zu der Mitteilung: „Ich habe all mein Lebtag nichts gesehen, das mein Herz so sehr erfreut hätte, wie diese Dinge, denn ich sah darunter wunderbare, kunstvolle Sachen, und verwunderte mich über die subtilen Ingenia der Menschen in Fremden landen." Ein riesiger Fischknochen „als hätt man es zusammengemauert von Quaderstücken" erregt seine besondere Bewunderung. Ja, mitten im strengen Winter unternimmt er eine Fahrt an die Küste, um den durch eine Sturmflut in Zierikzee in Zeeland ans Land gespülten Walfisch zu sehen, von dessen Größe die märchenhaftesten Gerüchte in Antwerpen umliefen. Dürer hat dieses Ungetüm nicht zu sehen bekommen, denn bei seiner Ankunft war es bereits wieder vom Land weggespült worden.

Aus all diesen Nachrichten jedoch sehen wir mit überzeugender Deutlichkeit, welche leidenschaftliche Wissensfreude um Fremdes

und Neues Dürer ausfüllte, wie er auflebte unter den Eindrücken, die seine Auslandssehnsucht stillten. Mehr noch, als dies bei seinen übrigen Wanderschaften der Fall war, spannte diese niederländische Reise in ihm seine Leistungsfähigkeit. Die geistige Befruchtung, die er diesmal in der Fremde erhielt, ließ ihn 1521 als eine ragende Persönlichkeit von überlegenem Ernst in die Heimat zurückkehren. Die inneren Gegensätzlichkeiten, die Kämpfe des „triebhaften Müssens" und des „bewußten Wollens" sind ausgeglichen, sie haben sich kraftvoll zu einer klaren, wägenden Besinnlichkeit vereint. Der Ertrag der letzten Flucht unseres Meisters aus der Stubenluft hinaus in die weite bunte Welt ist wiederum nicht in seinem Wesen eine Beeinflussung durch die nordische Kunst, er ist vielmehr die außerordentliche menschliche Reife, die wir in der Persönlichkeit Dürers jetzt erkennen. Die Blicke, die Dürer in die Welt getan hat, bedingten bei ihm eine erhebende geistige Befreiung.

Diese geistige Reife aber hängt unmittelbar zusammen mit der malerischen Größe, in der sich Dürer nun als der Meister des Apostelbildes zeigt, des Gemäldes, das uns einen vollkommen neuen, in der Malerei noch nicht dagewesenen Begriff von menschlicher Größe vermittelt, das uns Dürers neue malerische Einstellung zum Menschen als eines Charakters zeigt, das darüber hinaus uns wie nichts anderes in der Welt in seiner Innerlichkeit, in seiner Wärme, in seinem Ethos beweist, daß Albrecht Dürer trotz allen Wandertriebes, trotz aller Weltfreudigkeit, trotz aller Auslandssehnsucht einer der unseren war, daß er ein Deutscher geblieben ist.

DIE STIGMATISIERTE VON KONNERSREUTH.

VON FRIEDRICH SCHNEIDER.

Unter diesem Titel hat der Würzburger Universitätsprofessor D. Dr. Georg Wunderle ein Heft erscheinen lassen, das Tatsachen, Eindrücke und Erwägungen wiedergibt, die von der Wissenschaft beachtet werden möchten.[1]) In einer Einführung erzählt er, daß seit der Fastenzeit 1926 vornehmlich an den Freitagen aus allen Teilen Bayerns, aus Sachsen und Böhmen, ja aus weit entfernten Gegenden des ganzen Deutschen Reiches ungezählte Menschen zusammenströmen, deren Ungestüm manchmal kaum im Zaume zu halten sei. Die Flut der Besucher staut sich vor einem niedrigen einfachen Hause in der Nähe der Kirche von Konnersreuth, in dem die stigmatisierte Jungfrau Therese Neumann mit ihren Familienangehörigen wohnt.

Ich selbst habe mich am Freitag, dem 29. Juli 1927, bei einem Besuche in Konnersreuth von den Tatsachen überzeugt, dort auch Herrn Professor Wunderle angetroffen und vormittag und nachmittag Zutritt zu dem Raume gehabt, in dem die stigmatisierte Jungfrau in den ekstatischen Leiden und Wonnen lag. Den erregten Aufzug der Menge, die zu Fuß und in zahlreichen Automobilen herbeigeeilt war, um ihre Anteilnahme oder Neugierde zu befriedigen, will ich an dieser Stelle nicht schildern. Befanden sich die Menschen des Mittelalters nicht gelegentlich in ähnlicher Aufregung, wenn sich die Kunde von einem *miraculum* verbreitete?

Der Verfasser der meines Wissens inzwischen vergriffenen Schrift, die kaum wieder in dieser Form herausgegeben werden dürfte — das „Imprimatur" stammt vom 15. März 1927 —, nennt den Ortspfarrer Joseph Naber einen verständigen Mann, der in entgegenkommender Weise alle Versuche der objektiven For-

[1]) 1927, Verlag: Geschäftsstelle des Klerusblattes in Eichstädt (Bayern), 71 S. — Über die zweite, veränderte Auflage vgl. Anm. 2 S. 241.

schung von seiten der Ärzte und Theologen unterstützt, die in das Dunkel dieses zum wenigsten seltsamen Geschehens Licht bringen wollen.

Das Regensburger Ordinariat selbst ist dem nach Wunderle durchaus nicht entgegen.[1]) Es wendet sich nur mit Nachdruck gegen die bloß neugierigen Besucher und gegen alle, die dem Mädchen eine Art von religiöser Verehrung zollen.

Von äußerster Behutsamkeit hat sich Wunderle bei seiner Darstellung leiten lassen. In sehr feinsinniger Weise setzt er sich mit den Tatsachen, mit Eindrücken und Erwägungen auseinander. Er selbst hat ein Buch des Münchenreuther Pfarrers Witt, das in abstoßend marktschreierischer Weise sich über die aufsehenerregenden phänomenalen Vorgänge in Konnersreuth äußerte, abgelehnt. Das schon fertig gedruckte Buch durfte infolge eines Verbotes des bischöflichen Ordinariats in Regensburg nicht erscheinen. Es hat im Sinne des Kanons 1399 Absatz 5 des Codex Juris Canonici als verbotenes Buch zu gelten.

Der katholische Gelehrte Wunderle hat sich zunächst eingehend am Sonntag, dem 11. Juli 1926, sowie am Donnerstag auf Freitag, dem 29.—30. Juli 1926, in Konnersreuth aufgehalten. Das erste Mal war er von einem Theologieprofessor und einem Arzt begleitet, das zweite Mal traf er dort einen Kollegen und den die Kranke behandelnden Arzt, Sanitätsrat Seidl. Der erste Eindruck, den Wunderle von Therese Neumann gewann, war überaus günstig. Wort und Gebärdenausdruck zeigten ganz das Kind vom Lande in des Wortes edlem Sinne. „Sie besitzt keinerlei besondere Kenntnisse; ihr Wissen geht nicht über die einfache Volksschulbildung hinaus und nirgends spiegelt sie etwas Außerordentliches vor.“[2]) Mit größtem Nachdruck spricht Wunderle seine Überzeugung aus, daß man dem Mädchen kein schwereres Unrecht zufügen könnte, als wenn man es der aufgelegten, absichtlichen Verstellung oder gar des bewußten Betruges bezichtigen wollte. Therese Neumann zählte damals 28 Jahre. Sie ist das älteste von zehn Kindern einer einfachen Familie. Als bezeichnend erscheint ihm die Tatsache, daß sie mit dem Leben der kleinen Theresia vom Kinde Jesu sehr

[1]) S. 2ff. Ich lasse Herrn Professor Wunderle so oft wie möglich selbst zu Wort kommen, um jedes Mißverständnis auszuschließen.

[2]) S. 7ff.

vertraut wurde.[1]) Bis zum vorigen Jahre war sie noch nie mit einer Eisenbahn gefahren. Ihren Dienst verrichtete Therese Neumann bis zum Jahre 1918 bei der gleichen Herrschaft. Bei einem Brand kam im Jahre 1918 das Anwesen des Dienstherrn in Gefahr. Jungfer Therese half aus Leibeskräften zur Abwendung des Unglückes. Sie reichte einen Löscheimer empor; dabei spürte sie im Rücken einen ‚Knicks', wie sie sich ausdrückt, fiel rücklings nieder und konnte sich nicht mehr erheben. Durchnäßt und zitternd vor Kälte wurde sie vom Platze getragen. Sie empfand heftige Schmerzen im Rücken, an den Gliedern, namentlich in den Beinen; furchtbare Krämpfe, Lähmungen, Muskelzusammenziehungen traten auf. Es war vorbei mit der Fähigkeit zu gehen. Die Behandlung mehrerer Ärzte half ihr nicht. Eine genaue Diagnose des Falles wurde allem Anschein nach nicht gestellt; bedauerlicherweise unterblieb eine Röntgendurchleuchtung. Die Unfallaufnahme sprach von ‚Schreckneurose'. Nach der Beschreibung des Mädchens und auf Grund späterer ärztlicher Untersuchung dürfte damit keine erschöpfende medizinische Charakteristik geliefert sein. Ob aber die Annahme einer Lendenwirbelverschiebung den Tatsachen entspricht, läßt sich leider wissenschaftlich nicht mehr feststellen.[2])

Zu diesen Lähmungserscheinungen gesellte sich eine langsam zunehmende Trübung des Sehvermögens. Von 1919 an war Therese vier Jahre lang blind. Leider ist auch darüber der ärztliche Befund mangelhaft.

Eine weitere entscheidende Tatsache muß von vornherein festgehalten werden: Am 29. April 1923, d. h. am Tage der Seligsprechung der kleinen Theresia vom Kinde Jesu, wurde Therese plötzlich sehend. Sie hatte im Sinne, erzählt Wunderle, eine Novene zur Seligen zu halten; indes beabsichtigte sie das ausdrücklich nicht in der Meinung, um das Gesicht wieder zu erlangen, sondern um den der Seligen so entsprechenden kindlichen Geist zu gewinnen. Übrigens wurde sie in diesen Jahren von schwerer Furunkulose, von Magenleiden und anderem schwer heimgesucht.

[1]) Über die kleine Theresia vom Kinde Jesu, ihre neuerliche Selig- und Heiligsprechung unterrichtet jetzt ausführlich das Sammelwerk: Das Antlitz des christlichen Rom; in Deutschland durch Adolf Ernst Kuhr, Vertriebsorganisation, Berlin 1927, am Ende. [2]) S. 9ff.

Die Lähmungserscheinungen dauerten bis zum 17. Mai 1925, dem Tage der Heiligsprechung der kleinen Theresia. An diesem Tage wurde der Pfarrer Naber zu der Kranken gerufen, der am Schlusse seines Berichtes mitteilt, daß Therese nach großen Schmerzen an der verletzten Stelle im Rückgrat sich nach sechseinhalb Jahren setzte und mit verblüffender Sicherheit erklärte, sie könne jetzt aufstehen und gehen. Ihre Mutter sah alsbald nach dem linken Fuß, der seit ungefähr dreiviertel Jahr unter den rechten hinaufgezogen war; er lag jetzt wieder normal neben dem anderen. Therese erklärte selbst, plötzlich sei es, während sie betete, vor ihren Augen ganz wunderbar hell geworden und eine überaus freundliche Stimme habe sie gefragt, ob sie nicht gesund werden wolle; sie habe erwidert, ihr sei alles recht: Gesundwerden, Krankbleiben, Sterben, wie Gott es wolle. Darauf habe die Stimme gesagt, daß sie heute eine kleine Freude erleben, aufstehen und gehen können solle. Späterhin ließ die Stimme sich noch besonders über den Wert des Leidens vernehmen — kein Arzt werde ihr helfen können — und schloß: Ich hab geschrieben: Durch Leiden werden mehr Seelen gerettet als durch die glänzendsten Predigten (6. Brief der Hl. Theresia vom Kinde Jesu an die Missionäre).[1])

Muß man diese freilich sehr seltsame Heilung als Wunder betrachten? So fragt Wunderle. Er schließt nach mehrfachen Auseinandersetzungen nicht aus, daß in der sicher sehr empfindsamen Seele unseres Mädchens eine so starke psychophysische Wirkung durch die seelische Verbindung mit der heiligen Theresia vom Kinde Jesu ausgelöst worden sein könne, so daß eine psychogene Heilung nicht schlechtweg ausgeschlossen werden darf. Hinsichtlich der Schwierigkeiten nach jeder Seite hin verlangt Wunderle, daß der ehrliche Mediziner und auch der sorgsam prüfende Theologe sich mit einem demütigen Non liquet bescheiden müssen.

Weiterhin beschreibt Wunderle die Gestalt der Therese und teilt ihre Äußerung mit, daß sie seit dreieinhalb Jahren gar nichts vertragen könne. Tatsächlich lebt sie nach Wunderle nur von kleinen täglichen Mengen Himbeersaft, Tee oder Ähnlichem. Die seelische Kraft und die verhältnismäßig große körperliche Beweglichkeit schreibt die stigmatisierte Jungfrau vor allem der erst

[1]) S. 11 ff.

seit einigen Jahren geübten täglichen Kommunion zu. Im November 1925 wurde ihr wiederum eine schwere Leidensprüfung zuteil.[1]) Es traten heftige Unterleibsschmerzen auf, die der Arzt als Symptome schwerer Blinddarmentzündung erklärte. Der Arzt wünschte eine sofortige Operation. Mutter und Tochter hatten große Furcht vor dem Schneiden; jene legte ihrer Tochter nahe, zur kleinen heiligen Theresia zu beten, daß sie ohne Operation helfe. Die Kranke tat es in der kindlichsten Form: ihr wurde geholfen, und sie ging noch mit dem Pfarrer, der bei allem Zeuge war, und mit ihren Angehörigen um sieben Uhr abends am 13. November 1925 zur Danksagung in die Kirche. Abends um 11 Uhr entleerte sich der Eiter durch den Darm. Nach Wunderle hat die Medizin darauf hingewiesen, daß in vielleicht zwei von hundert Fällen der Gesundheitsprozeß so verlaufen könne.

Eine schwere, für todbringend gehaltene Bronchitis überwindet Therese, die bereits die Sterbekerze in der Hand hielt, während der Pfarrer ihr die Sterbegebete vorbetete, im November 1926. Der Pfarrer hat darüber ausführliche Mitteilungen niedergeschrieben, in denen er die Freitagssprache der Therese mit der eines etwa fünfjährigen Kindes vergleicht.

Wunderle fragt beim Rückblick auf die bisherigen Mitteilungen, daß diese Geschehnisse an und für sich schon weit hinaus über die Grenze des Gewöhnlichen geschritten sind; ob aber auch über die Grenze des natürlich Möglichen? „Bejahen kann man das heute meines Erachtens nicht, oder wenigstens noch nicht. Ehrfurcht, aber auch Zurückhaltung scheint mir all diesem Erstaunlichen gegenüber die gebotene Geistesverfassung zu sein . . ."

Endlich äußert sich Wunderle zur Stigmatisation selbst. Er setzt sich wieder mit äußerster Entschiedenheit dafür ein, daß von vornherein jeder Verdacht abgelehnt werden muß, der etwa zu der Annahme neigt, Therese Neumann hätte durch irgendwelche eigene Manipulationen die Stigmata an ihrem Körper hervorgebracht. Auch hat der vorsichtige Seelsorger der Kranken weder von Wunder noch überhaupt von Stigmatisation gesprochen! Den Namen der Katharina Emmerich hörte sie zum

[1]) S. 14.

ersten Male, als der Arzt ihr beim Anblick der Wundmale den Namen dieser Begnadigten nannte. „Therese Neumann einfachhin als Hysterische zu brandmarken, ist meines Erachtens ebenso bequem als leichtfertig." Religiös ist sie auf das Vertrauen zur kleinen heiligen Theresia eingestellt; bei den Erscheinungen derselben spielt das „Licht", die Lichtgestalt eine große Rolle. Wunderle gegenüber hob die stigmatisierte Jungfrau als die bezeichnenden Merkmale ihrer Leidensbetrachtung das unmittelbare Dabeisein bei den einzelnen Leidensstationen und das Mit-leiden hervor. Mit-leidend betrachtete Therese Neumann namentlich in der Fastenzeit 1926 die Passion des Herrn. Zustände der Bewußtseinsentrückung, ja völliger Ekstase begleiteten dieses zunächst geistige Mit-erleben und Mit-leiden. Als körperliche Ausdruckserscheinungen traten neben blutigen Tränen die fünf Wundmale auf. „Die Herzwunde bot von Anfang an das Bild eines etwa zweifingergliedbreiten Schnittes; ich sah den ersten blutigen Abdruck auf der Binde, die zur Aufsaugung des Blutes aufgelegt wurde. Die vier anderen Stigmata auf den Oberflächen der beiden Hände und Füße durfte ich genau betasten. Es waren fast vollkommen kreisrunde, zehnpfennigstückgroße Flecken mit einem zarten dunkelroten Häutchen überzogen, das sich wie feine, biegsame Gelatine anfühlte. Also keine Borke, kein „Grind" (wie der Volksausdruck dafür heißt). Die Wunde geht nicht durch die Hände und Füße durch; auf den inneren Hand- und auf den unteren Fußflächen ist daher nichts zu sehen. Die Kranke spricht nur von einem ‚durchgehenden' Schmerz, den sie namentlich Donnerstags und Freitags spürt. Sie zeigt die mit einfacher Mullbinde und einem schwarzen Fausthandschuh verdeckten Wunden nicht von selbst, sondern muß vom Pfarrer veranlaßt werden, diese Leidenszeichen zu enthüllen. Es war ein unvergeßlicher Augenblick, wie sie schlicht und ohne Pose ihre Hände und Füße mit den vier dunkelrot glänzenden, ganz regelmäßig geformten Blutscheibchen sehen ließ . . ."

„Die Stigmatisation Therese Neumanns ist als Tatsache über jeden Zweifel erhaben."

Am Karfreitag 1926 waren alle fünf Wunden da.[1]) Die zahlreichen, oft mit großen Schmerzen verbundenen Nebenerschei-

[1]) S. 19ff.

nungen werden uns durch Wunderle mitgeteilt. In der Ekstase leidet Therese Neumann die Leidensszenen Christi mit; die einzelnen Hauptstadien ihres Schauens und Erlebens folgen den fünf Geheimnissen des schmerzhaften Rosenkranzes. Seit dem Herz-Jesutage 1926, also seit dem 5. November, sind nach der Botschaft des Konnersreuther Pfarrers an Wunderle auch Wunden am Kopf aufgetreten, von denen in der Passionsekstase am Freitag, dem 19. November 1926, drei zum erstenmal geblutet haben. Damit ist also auch das körperliche Bild der Dornenkrönung Christi ausgeprägt. Die Erschütterung, die Wunderle beim Anblick des ergreifenden Schauspiels bei einer Freitags-Passionsekstase miterlebte, wird auf niemand ihren Eindruck verfehlen. Er betont, angesichts der Passionsekstase dieses schlichten Mädchens, daß in überwältigender Klarheit eines aufleuchte: Das Leiden mit Christus ist und bleibt das Größte und Tiefste des ganzen Menschenlebens.

Die Erinnerung an das Erleben ist bei Therese Neumann noch am Samstag und Sonntag sehr scharf. Sie kleidet ihre ganze ekstatische Beziehung zu dem leidenden Heiland in die einfachen Worte: Er dauert mich so viel. Die erschütternde Darstellung des Geißelungsleidens bei Wunderle, unter dem der ganze Körper Thereses unter Streichen und Zucken erbebt, kann ich weiter unten für das Leiden „Mich dürstet" aus eigener Anschauung bestätigen. Man erlebt bei der Schilderung Wunderles den Anblick der Leidensekstase förmlich mit, und „da das Leiden den Gipfel erreicht hatte, jubilierte ein Stieglitz, den die Kranke vor kurzem für ihr Zimmerchen geschenkt erhalten hatte, neben ihrem Lager, gleich als ob er den Dank für das Sühneleiden Christi und einer ihm ergebenen Seele zum Himmel emporsingen wollte . . ."[1])

Von besonderem Werte ist natürlich das Kapitel des gelehrten katholischen Theologen über die Stigmatisation im besonderen. Die erste geschichtlich verbürgte Stigmatisation ist bekanntlich mit dem Namen des heiligen Franz von Assisi verbunden. „Wenn Christus", fährt er fort, „es sich nach seiner Auferstehung nicht nur gefallen ließ, auf seine persönliche Identität gleichsam geprüft zu werden, sondern den zweifelnden Thomas förmlich dazu auf-

[1]) S. 30.

forderte, das durch Betastung seiner Wunden zu tun (Joh. 20, 27), dann darf es auch ein begnadeter Jünger oder eine begnadete Jüngerin des Heilands nicht stolz verschmähen, dem ernsten wahrheitsuchenden Forscher Rede zu stehen." „Dadurch verliert sie nichts an ihrer Heiligkeit; sie dient vielmehr dem Interesse des Glaubens, der doch ein vernünftiger Dienst (vgl. Röm. 12, 1) sein soll." Am Ende macht Wunderle den Versuch, die wichtigsten Gesichtspunkte natürlicher Erklärungsmöglichkeiten, namentlich an der Hand neuester Literatur, hervorzukehren und zu beurteilen. Es wird sich ergeben, fährt er fort, ob daraus eine Grundlage für das Verständnis der Konnersreuther Stigmatisation zu gewinnen ist. „Jedenfalls ist es für mich selbstverständlich, daß ich die Möglichkeit einer übernatürlichen Verursachung im Sinne eines eigenen göttlichen Eingreifens nie und nimmer ausschließe. Für die Tatsächlichkeit solcher Stigmatisation müssen aber sichere Kennzeichen aufgewiesen werden. Bestätigt die kirchliche Untersuchung diesen Aufweis, dann ist auch für mich die Frage gelöst."[1])

Neben der durch den Einfluß des bösen Geistes bewirkten Stigmatisation, der dämonischen, unterscheidet man nach Wunderle gewöhnlich die natürliche und die charismatische Stigmatisation. Es bleibt allerdings eine Grundfrage, ob es in Wirklichkeit überhaupt eine natürliche Stigmatisation gibt. Die charismatische Stigmatisation ist ein eigener übernatürlicher Gnadenerweis, der unbestritten als außerordentliche, übernatürliche Tatsache und damit als Wunder im theologischen Sinne anzusprechen ist. Bekanntlich wird die Zahl der Stigmatisierten sehr verschieden angegeben, auch hat man zwischen teilweiser und gänzlicher Stigmatisation zu unterscheiden. Vom heiligen Franz von Assisi (1186 bis 1226) bis zur Soeur Patrocinio (gestorben 1891) sind es nach neueren Angaben 321 Begnadigte, darunter 41 Männer. 62 Stigmatisierte sind von der Kirche kanonisiert. Seit 1891 hat sich die Zahl um einige Fälle erhöht. Therese Neumann dürfte mit Patre Pio in Foggia (Unteritalien) zu den jüngsten gehören.

Die Überzahl der Stigmatisierten gehört dem weiblichen Geschlechte an, aber der erste und wichtigste Fall der Stigmatisation

[1]) S. 35. Teils von Wunderle, teils von mir gesperrt gedruckt, weil von größter Wichtigkeit.

ist doch die einer männlichen Persönlichkeit (des Poverello). Trotz der sicheren Tatsächlichkeit des häufigeren Stigmatisiertseins hat die Kirche nur 62 als Heilige oder Selige erklärt. Die Stigmatisierten sind sämtlich Katholiken. Keine andere christliche Konfession, geschweige denn eine nichtchristliche Religionsgemeinschaft hat einen Fall von echter Stigmatisation aufzuweisen.[1])

In ritterlicher Weise stellt sich Wunderle immer wieder und mit sittlichem Ernst vor Therese Neumann und gegen jeden Verdacht, der ihren Charakter zu bezweifeln wagt.[2]) Er behauptet, daß bis heute bei fast allen zuverlässigen Berichten über die geschichtlichen Stigmatisationen immer wieder auf die Tatsache hingewiesen worden sei, daß alle ärztlichen Versuche, die Wunden zu heilen, fehlgeschlagen hätten. „Bis heute ist die therapeutische Unbeeinflußbarkeit auch der Stigmen Therese Neumanns unleugbar. Außer man hofft darauf, bei einer Behandlung in völliger Isolierung mehr zu erreichen. Nun wird man die Isolierung weder dem Mädchen noch seinen Eltern so einfachhin zumuten können. Ich kann es begreifen, daß sie sich derselben widersetzen, schon aus Gründen der Familiengemeinschaft.“[3])

Endlich zieht Wunderle die neuere Literatur über die Entstehung des Stigmatisationsphänomens und ihrer Beurteilung als krankhaft heran. Auch die neueren psychiatrischen Werke werden von ihm verwertet. Danach ist heute vornehmlich die rein psychogene, also suggestive Hervorbringung von offenen, blutenden Wunden noch ein Problem der Medizin. „Warum“, fragt er, „erkennt man auf medizinischer und psychologischer Seite nicht wenigstens das an, daß die wahre Stigmatisation kein Gegenstand experimenteller Erprobung zu sein vermag? Ein solch tiefes, die Seele — und offenbar auch den Leib — ganz durchdringendes und beherrschendes religiöses Vorstellungsbild vom gekreuzigten Heiland kann im Laboratorium durch Suggestion nicht erzeugt werden. Soll es ‚echt‘ und eben damit wirksam sein, dann muß der Mensch ganz anders davon ergriffen, erschüttert werden, als es im Laboratorium bei einem ‚Versuch‘ jemals geschehen kann. Zu dieser ‚Echtheit‘ und ‚Wirksamkeit‘ hebt es nicht menschliche Ver-

[1]) S. 37ff. [2]) S. 38. [3]) S. 40.

anstaltung, und sei sie noch so raffiniert; hier muß der Gnadeneinfluß Gottes — wenn auch noch lange nicht der außerordentliche, charismatische — gefordert werden. Zu einem ‚Wunder' (in streng theologischer Auffassung) ist noch ein weiter Weg, aber ohne Gnade gibt es ein solches Erleben doch nicht. Das muß vom Theologen betont werden; um so mehr, als die Medizin und die Psychologie zugestandenermaßen keine ausreichende Erklärung bieten können."[1])

„Und", fragt er weiter, „wenn es möglich ist, eine partielle oder eine totale Stigmatisation autosuggestiv zu erzeugen, warum ist sie nicht viel häufiger aufgetreten, als uns die Geschichte berichtet? Hat es nicht disponierte Individuen genug gegeben, die bis zur höchsten Höhe der Kreuzesbetrachtung gelangt sind, ohne daß die Stigmatisation an ihnen erschien? Und warum sind die echten Stigmatisationswunden weder durch suggestive noch durch medikamentöse Behandlung zu heilen? Dafür bietet ja gerade Therese Neumann ein merkwürdiges Beispiel."[2])

Von besonderer Bedeutung ist am Ende Wunderles Auseinandersetzung mit W. Jacobi[3]) über die Stigmatisation. Er wendet sich „gegen die sonst kenntnisreiche" Monographie des Jenaer Gelehrten, der die Stigmatisation mit folgender „psychologisch-medizinischen Deutung" erklärt: „Wenn stigmenähnliche Phänomene schon im Alltagsleben experimentell auf suggestivem Wege möglich sind, wieviel mehr da, wo durch religiöse Erregung das Seelenleben bis in die innersten Tiefen bewegt ist, wo der Körper durch Askese und langanhaltendes Fasten geschwächt ist und ekstatische Zustände eine ganz besonders günstige Basis schaffen. Erotische Unterströmungen, ein durch die Abgeschlossenheit des Klosterlebens irregeleitetes Sexualleben bei den weiblichen Stigmatisierten — und das sind sie ja in der Mehrzahl — das mystische, völlige Sichversenken in die blutigen Bilder von Jesu Wunden, das glühende Streben, völlig in dem Erlöser aufzugehen und Teil

[1]) S. 57. [2]) S. 58.

[3]) Die Stigmatisierten. Beiträge zur Psychologie der Mystik, München 1923. Ich empfehle jedem Historiker diese Schrift des Psychiaters. Zur Ergänzung dient jetzt noch L. v. Pastor, Geschichte der Päpste, 3. Bd., 5.—7. Auflage. Freiburg i. B. 1924, Beilage 47, betr. die Maßnahmen Alexanders VI., um die Stigmata der sel. Lucia von Narni auf die Echtheit zu prüfen.

zu haben an seinen Qualen und Schmerzen — kein Wunder, wenn da auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen wird und autosuggestiv den Überschwang innerer Erregung und Bewegung in den zutage tretenden Stigmen widerspiegelt. Wir haben bereits hinreichend zum Ausdruck gebracht, daß wir keineswegs immer von der Echtheit der Phänomene auf Grund des Quellenmaterials überzeugt sind. Die Stigmatisierten, wie sie uns in ihren weiblichen Vertretern begegneten, sind hysterische Persönlichkeiten. Wir können nicht umhin, das offen auszusprechen. Durch dieses Eingeständnis muß natürlich die Befürchtung artefizieller Selbstzufügung doppelt ins Auge gefaßt werden . . . Aber, wie dem auch sei, ob in der Ekstase, im Rausche religiöser Schwärmerei selbst zugefügt, ob im frommen Selbstbetrug beigebracht, ob im seligen Drange autosuggestiv entstanden, wir stehen voll Andacht am Lager dieser religiösen Mystiker, die es vermochten, sich so ganz aufzugeben in der Seligkeit religiöser Schwärmerei, und wir müssen staunend zugestehen, wie soviel inhaltsreicher doch die Hysterie war in Zeiten religiöser Hochflut als in der Gegenwart. Sie haben es erlebt in Zeiten der Krankheit: Sich aufzugeben ist Genuß. So trägt auch die Krankheit bei ihnen unantastbare Werte und hebt die Leidenden in die Sphäre der Verklärung."[1])

„Ich stimme Jacobi in der Feststellung bei, daß die „Krankheit" – aber durchaus nicht etwa die so einseitig betonte „Hysterie" – eine tatsächliche Bedingung der Stigmatisation ist", bemerkt dazu Wunderle. „Ich bin ebenso der Ansicht, daß damit in gar keiner Weise dem religiösen, oder besser gesagt, dem (sicher möglichen) übernatürlichen Werte des Phänomens Abbruch geschieht. Warum sollten nicht psychasthenische Personen auch ‚heilig' werden können? Dagegen kann man die außerordentlichen Erscheinungen des mystischen Lebens noch nicht verächtlich machen, weil sie sich an körperlich geschwächten und seelisch vielleicht ungewöhnlich empfindsamen Menschen zeigen. Die Gnade Gottes kann für ihre Zwecke die Krankheit so gut benützen wie die Gesundheit. Es besteht also auf theologischer Seite kein Grund, alle ‚heiligen' oder dafür angesehene Personen von allem Verdacht des Krankseins zu reinigen, damit die göttliche Begnadigung ‚ein-

[1]) S. 56ff. bei Jacobi, S. 58ff. bei Wunderle abgedruckt.

wandfreier' an ihnen erwiesen werden könne. Aber dagegen ist vom Standpunkt der wirklichen Tatsachen aus aufzutreten, daß alle Stigmatisierten einfach zu hysterischen Persönlichkeiten gestempelt werden. Das gilt heute sowenig wie früher. Wozu gerade bei der Stigmatisation einen solch scharfen Unterschied zwischen den früheren Zeiten religiöser Hochflut und der Gegenwart machen? Die ‚andächtige' Verbeugung vor dem ‚Reichtum' der mittelalterlichen religiösen ‚Hysterie' hilft sehr wenig, weil dadurch eben doch die ganze Mystik nicht von dem Brandmal einer schweren pathologischen Verirrung befreit wird. Ja, mit der deutlichen Heranziehung der Möglichkeit ‚artefizieller Selbstzufügung' ist die glatte Erklärung durch Betrug und Schwindel wieder recht nahegerückt. Und so ist das eigentliche Problem von Jacobi abermals in den Windeln der hysterischen Selbsttäuschung erstickt worden. Warum? Weil es eben ein für allemal für die materialistische Medizin keine übernatürliche Stigmatisation geben darf..."[1])

„Ist nun", so fragt Wunderle weiter nach diesen Ausführungen, „die Stigmatisation Therese Neumanns eine schlechthin übernatürliche Tatsache? Die Antwort darauf kann heute meines Erachtens niemand mit voller Sicherheit geben." Wieder betont der gläubige katholische Gelehrte, daß es Pflicht sei, dem weisen Verfahren der kirchlichen Autorität folgend mit dem Urteil zurückzuhalten. „Wenn die Kirche einmal ein wunderbares Eingreifen von seiten Gottes für gegeben erachtet, dann möchte ich zu den ersten gehören, die sich ihrer Entscheidung beugen. Vorher aber müssen von der Wissenschaft die anderen Möglichkeiten erschöpft werden. Dafür trete ich mit ganzer Entschiedenheit ein."[2])

Noch einmal ringt Wunderle mit der Stigmatisation der Therese Neumann. „Letztlich ist es doch nicht das Fragen und Forschen, das Gründe suchen und Gründe prüfen, das uns alle an diesem seltsamen Geschehen erschüttert, sondern das ehrfürchtige Staunen vor den verborgenen Wegen, auf denen Gottes natürliche und übernatürliche Geheimnisse uns Menschen begegnen."[3])

[1]) Wunderle S. 60ff. Natürlich ist die Gegenfrage erlaubt: Darf Wunderle der Gegenseite folgen? Und wie weit?

[2]) S. 61. [3]) S. 67.

In einem Nachwort setzt sich Wunderle dann noch mit dem Echo aus den Kreisen des bayerischen Klerus auseinander, der uns zeigt, wie verschieden sich die einzelnen Teile der katholischen Geistlichkeit zu den ernsten Äußerungen Wunderles stellten.

* * *

Es versteht sich von selbst, daß sich nach kurzer Zeit die Öffentlichkeit mit den Vorgängen in Konnersreuth in steigendem Maße beschäftigte. Die Besucher aus allen Gegenden Deutschlands und Österreichs kamen in Scharen herbeigeströmt. Die Berichterstatter der großen Zeitungen machten unter den auffallendsten Überschriften auf das Leiden der Therese Neumann aufmerksam. Gelehrte verschiedener Fakultäten haben sich in Konnersreuth aufgehalten. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß sich ablehnende Stimmen erhoben, und das Bild der Vorgänge, das sich zuletzt in dem Blätterwald zeigte, verriet nicht selten leidenschaftlich verzerrte Züge. Die Scheu vor den Vorgängen in Konnersreuth verschwand so weit in der Öffentlichkeit, daß sich sogar Witzblätter mit der Person der Stigmatisierten beschäftigten. In einer Schaustellung auf dem Münchener Oktoberfest 1927 war eine Wachsfigur der Therese Neumann ausgestellt, die nach Photographie hergestellt war und die Leidende in ekstatischem Zustand zeigte. Erst ein erwirkter Gerichtsbeschluß verbot die Schaustellung. Dazu hat ohne Zweifel beigetragen, daß sich das Leiden des Mädchens in voller Öffentlichkeit abspielte. Die bäuerliche Umgebung in Konnersreuth selbst stand nach meinen Beobachtungen den Vorgängen im Sommer 1927 doch schon recht kühl gegenüber. Der Berichterstatter einer großen Zeitung erzählt, daß Therese Neumann am Freitag, dem 19. August, nicht in Ekstase geriet und die Stigmata aus diesem Grunde trocken blieben und nicht bluteten. Der Ortspfarrer Naber erklärte das so, fährt er fort, daß die heilige kleine Therese dem „Resl" erschienen sei und zu ihr gesagt habe: „Du darfst heute nur dem Heiland auf dem Ölberge leiden helfen. Diese Woche (15. August) war ein Marienfeiertag. Freue Dich mit Maria." Damit sei die Ekstase, die in der Nacht begonnen, erloschen. „Die offenbar wenig wundergläubigen Mädchen von Konnersreuth formulierten den Berichten gegenüber den Sachverhalt mit den drastischen Worten: Heute hat euch die

Resl ausg'schmiert."[1]) Auf den Streit der Meinungen gar über die Sprache und den Dialekt, den Therese Neumann in ihrer Ekstase aus dem Munde Christi und Petri angeblich hört und der gleichfalls Gegenstand öffentlicher Erörterungen in den Zeitungen war, wollen wir nicht eingehen und warten, bis die Sprachforscher sich dazu äußern. Im ganzen verflachte der Streit in den Zeitungen, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, immer mehr.[2])

Uns drängten sich einige Fragen auf, die nur der Arzt beantworten kann. Der Bericht Wunderles, der immer das eindrucksvolle Zeugnis eines gläubigen, seiner Kirche treu ergebenen und der kirchlichen Autorität unterworfenen katholischen Theologen bleiben wird, begeht meines Erachtens insofern einen großen Fehler, als er den offenbar ungewöhnlich großen Einfluß, den der Ortspfarrer auf das Mädchen hat, weithin übersieht und kaum andeutet. Ohne die Persönlichkeit des Ortspfarrers ist die Erscheinung in Konnersreuth kaum denkbar, da Therese Neumann sich meines Erachtens in stärkster Abhängigkeit von ihrem Beichtvater und Seelsorger befindet. Wer die katholische Welt nicht kennt, würde es nicht leicht begreifen. In den Ausführungen Wunderles sehen wir das Ringen eines Mannes, der ernst und vornehm sich mit einem der größten Probleme seiner Weltanschauung und seines Glaubens auseinandersetzt. Auch seine Vorstellungswelt wird dem Nichtkatholiken schwer begreiflich erscheinen. So zart

[1]) Vossische Zeitung vom 31. August 1927 (Nr. 208).

[2]) Inzwischen ist eine zweite, veränderte Auflage (4.—10. Tausend) der eingangs erwähnten Schrift von G. Wunderle erschienen (1927). Der Gelehrte erklärt selbst, daß er sich nur schwer entschlossen hat, eine zweite Auflage zu bearbeiten. Therese Neumann erscheint ihm am 28. und 29. Juli 1927 bei weitem nicht mehr so unbefangen, wie etwa im Jahre vorher, aber trotz aller Gefahren des „Mittelpunktbewußtseins" bescheiden, freundlich, bäuerlich-fromm. Das gleich zu erwähnende Gutachten des Erlanger Psychiaters Ewald lag Wunderle noch nicht im Druck vor, sonst hätte er nach dem scharfen Vorstoß des Leipziger Hebraisten Rudolf Kittel, den er erwähnt, sich vorsichtiger ausgedrückt, wenn er meint, daß der Hebraist Wutz-Eichstätt wirklich dafür eintritt, daß Therese Neumann in ihren Ekstasen den Heiland mit seiner Umgebung aramäisch reden hört. Man vergleiche die Mitteilungen Ewalds, wie es zu erklären ist, daß Therese mit einem Male angefangen hat, aramäisch zu halluzinieren, während früher des Heilands Worte auf gut oberpfälzisch von ihr vernommen wurden (Seite 7)! — Eine Zusammenstellung der Literatur über „Konnersreuth" findet sich im Literarischen Zentralblatt jeweilig unter dem Abschnitt „Neueste Kirchengeschichte".

seine Feinfühligkeit ist, die sich weigert, Therese Neumann aus ihrer Umgebung fortzubringen, um der Wissenschaft eine ruhige Beobachtung zu gestatten, so sehr ringt auf der anderen Seite der Mann der Wissenschaft, der sich nach keiner Seite von vornherein gebunden fühlt, bis zur seelischen und körperlichen Erschöpfung gerade mit diesem Problem. Der Geschichtsforscher geht rein äußerlich besonders für die Zeit des Mittelalters weite Strecken mit Wunderle zusammen. Aber die Fragen, die bei dem Anblick der Leiden der Therese Neumann jeder ernste Mensch sich stellte, führen auf ein Gebiet, das nur der Arzt beantworten oder nicht beantworten kann. Es sind die Laienfragen nach der körperlichen Beschaffenheit dieses Menschenkindes, die angeblich seit Monaten keine feste Nahrung zu sich nimmt und täglich nur ein geringstes Maß von Flüssigkeit. Vermag die ärztliche Wissenschaft sich darüber klar zu äußern, so würde nicht nur der Fall Konnersreuth in erheblichem Maße aufgeklärt sein, sondern es würden auch der geschichtlichen Wissenschaft Unterlagen in die Hand gegeben, um die Quellen aus früherer Zeit nach neuen Gesichtspunkten zu überprüfen. Die religiöse Vorstellungswelt überzeugter Gläubigkeit mag dadurch für den, der sie wahrhaft besitzt, nicht berührt werden.

Der Erlanger Psychiater Gottfried Ewald, der Therese Neumann eingehend untersucht hat, lehnt jede Übernatürlichkeit der gefundenen Stigmen ab. Für ihn hat der Vorgang nichts erbracht, das an ein Wunder erinnern müßte.[1])

In sehr ausführlicher Weise breitet er das ganze Material vor dem Leser aus. Das Gutachten ist so ausführlich und belehrend, daß jeder selbst danach greifen muß. Doch wähle ich einige entscheidende Sätze aus. So bemerkt Ewald, daß über der ersten Entstehung der Stigmata einiges Dunkel liegt, und er beharrt dabei, daß eben doch in dem vorliegenden Fall an einem wesentlichen Punkt eine große Lücke klafft und die Auffassung, daß wenigstens anfangs bei der Stigmatisation eine künstliche Nachhilfe mit im Spiele war, schlechthin unwiderlegbar bleibt (Seite 23).

[1]) G. Ewald, Die Stigmatisierte von Konnersreuth. Untersuchungsbericht und gutachtliche Stellungnahme. J. F. Lehmanns Verlag in München, 1927, 49 S. (SA. aus der Münchener Medizinischen Wochenschrift).

Doch hält er einen Betrug bei der Stigmatisation selbst hier für ausgeschlossen (Seite 35), nennt allerdings die Stigmatisation der Therese auch hysterisch (Seite 38). Von großer Bedeutung ist dann die heikle Frage, wie man sich zu dem angeblichen Hungern und Dürsten der Kranken stellen soll (Seite 39). Ewald gibt die ihm dafür zur Verfügung gestellten Unterlagen, Urinuntersuchungen usw. an und kommt zu dem Schluß:

Was nun zunächst die Angabe der Theres N. anlangt, daß sie seit Weihnachten 1926 nichts mehr zu sich nimmt, so erscheint ein derartiges Verhalten schlechterdings unbegreiflich (Seite 45). Nach einem Überschlag über den Wasserstoffwechsel kommt E. zu dem Ergebnis, daß Therese theoretisch längst zur Mumie vertrocknet sein müsse, dabei ist sie frisch und lebendig, hat Speichel, feuchte Schleimhäute usw. (Seite 46). Abgesehen von der unmöglich erscheinenden und ohne Parallele in der Wissenschaft stehenden langen Dauer des nahrungs- und getränkelosen Zustandes müßte Therese gewaltig an Gewicht verlieren. Das ist aber nach den Wägungen wiederum nicht der Fall. Nach wiederholten Berechnungen schließt der Gelehrte mit folgenden Worten:

„Angesichts dieser Tatsachen kann ich trotz aller Anerkennung der offenbar ehrlichen Bemühungen exaktester Beobachtung von allen Seiten nicht über den Eindruck hinweg, daß hier irgend etwas nicht stimmt . . . Ich muß daher meine von Anfang an erhobene Forderung erneut wiederholen, daß eine Überwachung der Therese Neumann in einer neutralen Klinik oder einem neutralen Krankenhaus unbedingt erforderlich ist, wenn sich die Wissenschaft überhaupt weiter für diesen Teil der Stigmatisation der Therese Neumann interessieren soll.

Mir ist wohl bekannt, daß auch von anderen Stigmatisierten ähnliche Wunderdinge hinsichtlich Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme berichtet wurden. Einige, die überwacht wurden, wurden entlarvt. Andere sind überhaupt nicht überwacht worden. Bestätigen sich in der Klinik die unerhörten Angaben der Therese, was vorerst unglaublich erscheint, so würde sich die Wissenschaft vor ganz neuen Fragestellungen finden. Bis dahin lehne ich — und mit mir jedenfalls jeder andere Naturwissenschaftler auch — die Anerkennung der vorliegenden Stoffwechselverhältnisse als nicht auf wissenschaftlich einwandfreier Basis gewonnen und nicht hin-

reichend geklärt ab. Daß auch für die Klärung der Entstehung der Stigmatisation eine naturwissenschaftlich einwandfreie Basis mit der Beobachtung und Untersuchung der Kranken an Ort und Stelle noch nicht gegeben ist und meine Beweisführung der Echtheit der Stigmatisation im wesentlichen ein auf logischem Wege gewonnener Indizienbeweis bleibt, dessen bin ich mir bewußt. Dem Arzt aber muß es hohe Zeit erscheinen, daß der Kult, der mit Therese Neumann getrieben wird und der eine Gesundung der Kranken verhindert, endlich einmal sein Ende findet" (Seite 49).

STIGMEN.

VON WALTER GOETZ.

Der Konnersreuther Stigmenfall ist wohl der erste, der von wissenschaftlicher Seite einigermaßen beobachtet werden konnte. Theologen, Mediziner und Historiker, dazu die Presse, durften dank der verständig zurückhaltenden Stellungnahme der kirchlichen Behörden an Ort und Stelle ihre Untersuchungen anstellen, und nur die Überweisung an eine Nervenklinik zu rein medizinischer Prüfung wurde, wie es heißt: auf Wunsch der Eltern, abgeschlagen. Es bleibt deshalb das eine oder andere Tor noch offen, durch das sich Beeinflussung der Stigmatisierten einschleichen konnte; aber auf der andern Seite scheint mir doch das tatsächlich Festgestellte hinzureichen, um zwar nicht die letzten, aber doch wesentliche Schlüsse in Sachen der Stigmatisation zu ziehen.

Eins scheidet wohl sicherlich von Anfang an aus: ein Betrug. Das Mädchen in Konnersreuth hat die Stigmen so einwandfrei an ihrem Körper getragen, wie Franz von Assisi nach strengster Prüfung der uns vorliegenden Quellen sie getragen haben muß. Mag in einzelnen Fällen Betrug, d. h. künstliche Erzeugung der Stigmen vorgelegen haben, mag der Fall der Katharina Emmerich jetzt als Brentanosche Phantasie-Übertreibung ausscheiden, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Stigmatisation in zahlreichen seltenen Fällen vorgekommen ist — seit dem 13. Jahrhundert lassen sich über 320 feststellen. Die katholische Kirche hat übrigens nur in rund 60 Fällen die Heiligsprechung vorgenommen — ein Beweis

für die Unklarheit mancher Fälle oder auch für die Geteiltheit der Meinungen über das „Wunder". Der Glaube an ein Wunder ist außerwissenschaftlich — wer an die zeitweilige Grenze unseres Erkennens das Wunder setzt, verschließt sich selbst den Zugang zu weiterer Erkenntnis und vergißt, wie viele angebliche Wunder die Wissenschaft durch zähes Forschen schließlich doch aufgelöst hat. Es bedarf über diesen Punkt keiner weiteren Worte — der Gelehrte hat die Pflicht zu erforschen, was der naive Sinn zunächst ein Wunder nennt. Wie wenig man es bei Stigmen mit einem Wunder, einem übernatürlichen Vorgang zu tun hat, lehrt gerade der Konnersreuther Fall eindringlich genug.

Alle bisher bekannt gewordenen Stigmatisationsfälle haben lange Krankheit, Zerrüttung des Körpers zur Voraussetzung. Bei dem Mädchen von Konnersreuth ging genau so wie bei Franz von Assisi jahrelange Krankheit voraus. Sie war in einem Falle durch eine Askese erreicht worden, die den Körper mit voller Absicht „abtöten" wollte und die infolgedessen zu einer gehäuften Zahl von schweren Leiden einschließlich zeitweiliger Blindheit führte; im anderen Fall, in Konnersreuth, war Therese Neumann nach einem schweren Nervenschock bei einem Brand im März 1918 hysterisch schwer erkrankt; die betreffs Unfallrente im Februar 1920 gestellte ärztliche Diagnose verzeichnete „schwerste Hysterie mit Blindheit und teilweiser Lähmung". In diesem Leiden mit im einzelnen wechselnden Krankheitserscheinungen, z. B. zeitweise mit Neigung zu Blutungen aus dem Magen oder auch aus dem Ohr und zuletzt aus den Augen, hat sie die Jahre von 1918—1926 zugebracht. 1926 traten nach Augenblutungen zuerst die Herzwunde, später die Stigmen an Händen und Füßen auf; die Stigmen sind zuerst dauernd, seit 1927 aber jeden Freitag verbunden mit Ekstase von neuem aufgetreten. Liest man die Krankheitsbilder , die sich bei früheren Fällen aus den Quellen und jetzt aus direkter ärztlicher Beobachtung ergeben, so drängt sich der Schluß wohl unanfechtbar auf: Stigmatisationen treten nur nach längerer, zumeist jahrelanger, schwer hysterischer Erkrankung auf.

Die Stigmen sind also ebenfalls eine Krankheitserscheinung. Wer die infolge von Kasteiung eintretenden Krankheiten als eine Begnadung bezeichnen will, anstatt sie als einen Mißbrauch des dem Menschen anvertrauten Körpers anzusehen, kann auch die

Stigmen als Begnadung in Anspruch nehmen. Oder liegt etwa in dieser besonderen Krankheitsform, bei der die Kasteiung und Abtötung des Körpers nicht mehr direkt in Frage kommt, doch eine Begnadung auserwählter Persönlichkeiten? Man stelle Franz von Assisi und Therese Neumann nebeneinander — läßt sich irgend ein triftiger Grund finden, daß diese bei einem Brand zu langer Krankheit gekommene Dienstmagd, die nie irgendwelche religiösen oder sonstigen Taten verrichtet hat, sondern nur das Unglück hatte krank zu werden, auf gleiche Weise für die Stigmen auserwählt wurde wie Franz von Assisi? Sollte man wirklich an diesem tiefen Widerspruch mit dem Satz vorbeizukommen suchen, daß Gottes Absichten unerforschlich seien? Sie sind es an diesem Punkte sicherlich nicht, denn die Tatsache der vorangehenden langen Krankheit läßt die Stigmen als eine natürliche Folgeerscheinung auftreten.

Aber es fehlt dabei zunächst noch eine weitere Voraussetzung: Diese Krankheit muß entweder bereits aus religiösen Vorstellungen (Kasteiung usw.) hervorgegangen sein, oder sie muß bestimmte religiöse Vorstellungen erzeugt haben. Die religiöse Grundlage der Krankheit oder ihre religiöse Wendung muß aber mit dem Leiden Christi zusammenhängen. Überall ist es der gleiche Vorgang. Die intensivste Beschäftigung mit dem Leiden Christi oder mit den Stigmatisationen heilig gesprochener Personen (also indirekt mit dem Leiden Christi) geht voraus. Und die hysterische Seite der Krankheit liegt in dem sehnlichen Wunsche, dieser Leiden ebenfalls teilhaftig zu werden. So war es bei Franz von Assisi, und so war es bei Therese Neumann — nur daß bei dieser der Stigmengedanke erst ein Ergebnis ihrer jahrelangen Krankheit war. Die Stigmen sind also ein mit krankhafter Leidenschaftlichkeit angestrebtes religiöses Ziel.

Die Untersuchung, die einst 1910 mein Tübinger Schüler Josef Merkt angestellt hat („Die Wundmale des hl. Franziskus von Assisi") ließ zwei Möglichkeiten offen: entweder sind die Stigmen bei Franz das letzte Ergebnis seines Krankheitszustandes, so daß ihre Entstehung auf medizinischem Wege erklärt werden muß, oder sie sind aus dem Wunsche, die Leiden Christi wenigstens einigermaßen mitzuempfinden, durch Selbstbeibringung entstanden, als ein Akt der Askese, bei dem Franz selber nicht im entferntesten

daran gedacht hat, einst als Träger eines Wunders gefeiert zu werden. Die von Merkt zusammengestellten Fälle der Selbstbeibringung in der Zeit des hl. Franz, sodann der ständige Versuch Franzens, die Wundmale zu verbergen, können für diese zweite Lösung ins Feld geführt werden. Auch Karl Hampe hat sich in einer Besprechung von Merkts Schrift (Internat. Wochenschrift 1910, S. 1485) dafür entschieden. Dann fällt das Wunder und die Frage besonderer Begnadung ganz aus — nur diejenigen, die beim Tode Franzens nicht wußten, wie die Stigmen an seinem Körper zu erklären seien, schufen erst die Wunder-Erklärung, und man versteht dann auch, wie schwer die damalige Welt trotz ihres Wunderglaubens von diesem Wunder zu überzeugen war. Und was hätte Franz selber dazu gesagt, wenn er diese Umdeutung seines asketischen Handelns in ein Wunder hätte ahnen können! Aber seit man nun die Entstehung von Stigmen in dem Konnersreuther Falle hat beobachten und medizinisch hat erklären können, wie Ewalds Aufsatz in der Münchner Mediz. Wochenschrift 1927 (vgl. S. 242 Anm. 1) zeigt, steht auch nichts im Wege, die Entstehung der Stigmen bei Franz von Assisi als ein Ergebnis von hysterischer Krankheit, von Leidenschaft zum Erleben der Passion und von ekstatischen Zuständen anzusehen. Dann bliebe nur die Frage noch übrig, ob die Wendung der Krankheit zum Entstehen der Stigmen in diesem, dem ersten geschichtlich nachweisbaren Fall, nicht doch eine Art Begnadung war, eine Belohnung für eine aus religiösen Idealen hervorgerufene Krankheit. Aber dagegen spricht die Wiederholung dieser Erscheinung bei anderen, so viel weniger würdigen Personen, spricht der gleichartige Vorgang von langer Erkrankung und nachfolgenden Stigmen und spricht zuletzt die in der Gegenwart erprobte Möglichkeit, durch Konzentration des Willens künstlich gleiche und ähnliche Erscheinungen hervorzurufen. Der schlesische Bergmann Paul Diebel hat vor ärztlichem Kreise Ende 1927 die Probe dafür abgelegt, daß er durch solche Willenskonzentration sowohl Blutweinen wie Bluten an anderen Stellen des Körpers hervorrufen konnte; ebenso gelang es ihm, ein blutunterlaufenes Mal in Kreuzform in der Brustgrube erscheinen zu lassen. Daß er, den Fakiren gleich, völlig unempfindlich gegen Schmerz blieb, daß ihm Nägel durch die Hand getrieben werden konnten, ohne daß nach der Entfernung der Nägel eine

Wunde blieb, hängt nur indirekt mit Stigmatisationen zusammen, — nur die Möglichkeiten der Autosuggestion werden dadurch erläutert und „wunderbare" Erscheinungen der ärztlichen Erforschung zugänglich gemacht.

Die religiöse Seite der Stigmen liegt nur in dem Gedankenkreis, der dem Auftreten der Stigmen in den geschichtlich bekannten Fällen stets vorausgegangen ist: die Beschäftigung mit der Passion Christi, und zwar in langer und leidenschaftlicher Hingabe mit der Hoffnung auf Nacherleben und auf die endliche Begnadung, ist die Voraussetzung für das Auftreten der Stigmen. So verläuft die gesamte Krankheit folgerichtig.

Bedeutungsvoll ist aber noch ein Umstand. Die Stigmen sind zum ersten Male bei Franz von Assisi aufgetreten, also im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts. Bis dahin kannte man dieses „Wunder" nicht, und niemand hat wohl je an seine Möglichkeit gedacht. Daß das religiöse Leben jenes Zeitalters aber für diese neue Form ekstatischen Erlebens oder asketischen Dranges (im Fall der Selbstbeibringung) reif wurde, zeigt uns ja der Umstand, daß eben damals und vor Bekanntwerden des Franz-Wunders asketische Versuche der Selbstbeibringung gemacht worden sind, wie Merkt in seiner Schrift S. 1ff. gezeigt hat. Nach der Stigmatisation des hl. Franz aber folgen bis zur Gegenwart über 320 Fälle. Daraus muß doch wohl der Schluß gezogen werden, daß das Beispiel erst einmal gegeben sein mußte, ehe der Nachahmungstrieb einsetzen konnte. Seit man an Franz von Assisi die Stigmen als ein Wunder gedeutet hatte, bemächtigte sich so und so vieler Frommen die Hoffnung, des gleichen Wunders teilhaftig zu werden. Seit die mystisch-ekstatische Grundstimmung innerhalb der Entwicklung der abendländischen Religiosität möglich geworden war, beginnt dieser Drang, Gleiches zu erhalten wie Franz von Assisi. Der Glaube an die Möglichkeit der Stigmatisation setzt sich in bestimmten Gemütern fest und entfaltet fortan eine suggestive Kraft. Nicht also das religiöse Verdienst ist ausschlaggebend, sondern der Glaube an die Möglichkeit einer Wiederholung der Stigmen, die Hoffnung auf die gleiche Begnadung.

Es erklärt sich aus alledem, daß niemals gesunde Fromme die Stigmen erhalten haben — sie boten nicht die seelisch-körperlichen, und sagen wir es mit aller Bestimmtheit: die krankhaften und

hysterischen Voraussetzungen dafür, obwohl doch mancher gesunde Fromme der „Begnadung" vielleicht sehr viel würdiger sein konnte als diese Kranken. Denn wenn auch die krankhafte Religiosität dieser Begnadeten intensiver sein konnte als die Religiosität der Gesunden, so fehlt doch jeder Beweis, daß diese intensive krankhafte Beschäftigung mit dem Leiden Christi und mit früheren Stigmatisationsfällen irgendwie wertvoller sein müßte als die Frömmigkeit der Gesunden. Oder will man die Religiosität der Therese Neumann in Konnersreuth, weil sie die Stigmen erhielt, höher einschätzen als die Religiosität der zahlreichen, tieffrommen Mystiker, von Bernhard von Clairvaux an, die keine Stigmen erhielten? Der Fall von Konnersreuth, in aller Sachlichkeit beobachtet und bewertet, muß dazu führen, die Stigmenfrage endgültig aus dem Bereich des Wunders herauszunehmen und sie lediglich als eine medizinisch zu untersuchende Erscheinung einer bestimmten, wohl immer krankhaften Religiosität zu betrachten. Wenn Prof. Wunderle in Würzburg sich so schwer von dem Wunderbegriff losringen kann, so ist das kein Beweis für Wunder, sondern lediglich für die Macht einer Erziehung, die den Wunderbegriff freigebig für alles Mögliche in jugendliche Seelen gesenkt hat, anstatt ihnen zu sagen, daß der Drang nach Erkenntnis, nach Wahrheit eine höhere religiöse Bedeutung hat als der landläufige Wunderglaube. Sollte Franz von Assisi sich die Stigmen unter asketischen Voraussetzungen selber beigebracht haben, was ja durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt, so ruhte das ganze Gebäude der Stigmen auf einer irrigen Voraussetzung, und wir hätten, wenn der wahre Sachverhalt nach dem Tode des hl. Franz bekannt geworden wäre, vielleicht nur die massenhafte Wiederholung einer asketischen Tat, nicht aber den von der Kirche sanktionierten Begriff der Stigmatisation durch ein göttliches Wunder, nicht eine „Ausschaltung der Naturgesetze" entstehen sehen. Wohin kommen wir, wenn alles, was wir noch nicht wissen, mit Ausschaltung der Naturgesetze begründet werden dürfte? Es ist ein sehr zweifelhafter Anspruch des kirchlichen Lebens, diese Ausschaltung für sich allein in Anspruch zu nehmen. Religionsgeschichtlich betrachtet ist es allerdings das Übliche, und es ist nicht gerade erhebend, daß das Christentum auch hierin anderen Religionen lediglich gleichzustehen versucht hat.

In dem Falle der Therese Neumann bleibt noch manches unerklärt, freilich auch nicht genügend einwandfrei untersucht, was eben nur in einer Nervenklinik möglich wäre. Hat sie wirklich seit rund zwei Jahren keine Speise und seit mehr als einem Jahr keine Flüssigkeit in sich aufgenommen, so stehen die Mediziner hier vor einer Erscheinung, deren Möglichkeit sie noch zu ergründen haben. Während die Stigmen — doch das eigentliche Wunder! — medizinisch jetzt geklärt sein dürften, bliebe der Mangel an Nahrungsaufnahme noch ein „Wunder". Wir werden aber hierbei um so weniger an ein Wunder zu glauben haben, weil gerade dieser Tatbestand bisher nicht einwandfrei festgestellt ist. Sollte es sich wirklich um eine bisher unbekannte und unerklärte physiologische Erscheinung handeln, so hat die medizinische Wissenschaft Ursache, sich über die Entdeckung eines seltenen Falles zu freuen und durch seine Ergründung die Grenzen unserer Erkenntnis ein Stück weiter hinauszuschieben.

MISCELLE.

SPÄTMITTELALTERLICHE GEBETE UND RELIGIÖSE GEDICHTE.

Aus einer Handschrift vom Anfang des 16. Jahrhunderts mitgeteilt von

KARL HELDMANN.

Der im Frühjahr 1926 verstorbene Antiquariatsbuchhändler Herr Johann Eckard Mueller in Halle übergab mir im Jahre 1923 eine in seinem Besitz befindliche Sammelhandschrift vom Anfang des 16. Jahrhunderts mit der Bitte, sie paläographisch und inhaltlich zu bestimmen, und er gestattete mir, nachdem dies geschehen war [1]), aus ihrem Inhalt Mitteilungen zu machen, insbesondere die darin enthaltenen Gedichte und Gebete zu veröffentlichen. Anderweitige Arbeiten hinderten mich damals, dieser freundlichen Erlaubnis zu entsprechen. Indem ich ihr nunmehr nachkomme, muß ich es mit dem Bedauern tun, durch die kleine Arbeit den, der sie mir ermöglicht hat, nicht mehr erfreuen zu können.

Es handelt sich um eine aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stammende Papierhandschrift im Folio-Format von 29 × 21,5 cm, mit 154 Blättern, von denen die Blätter 97—101 und 139 fehlen. Sie setzt sich zusammen aus fünf durch ihre Wasserzeichen unterschiedenen Papiersorten: 1. fol. 1—34, 71—80, (101)—108: Ochsenkopf mit Stern; 2. fol. 51—70, 81—(100), 117—136: Ochsenkopf mit Stern, zierlicher; 3. fol. 35—42, 109—116: gotische Krone mit Bügel und Kreuzblume; 4. fol. 43—50: Ciborium in Traubenform auf gotischem Fuß; 5. fol. 137—154: Ochsenkopf mit breitem Gehörn und von einer Schlange umwundenem hohem Kreuz dazwischen. Voran gehen fünf weiße Vorsatzblätter aus dem 17. Jahrhundert; auf deren erstem steht von gleichzeitiger Hand: „Codicis cuiusdam antiqui, Saeculo XIV. et XV. conscripti, qui ad hoc inprimis vsui esse potest, vt inde lectio veterum scripturarum istius aevi addiscatur." Darunter: „F.v. Bamberg (461)" [2]), der auch weiterhin den Inhalt des Fragments vermerkt hat. Das dem vorderen Einbanddeckel innen aufgeklebte Wappen-Exlibris zeigt

---

[1]) Das Werk ist in seinem Antiquariatskatalog Nr. 174 unter Nr. 299 angeboten.

[2]) Der Name kann nach dem Gothaischen Genealog. Taschenbuch der Briefadeligen Häuser, I, 1907, S. 14ff. allenfalls auf den Schwarzburg. Geh.-Rat, Kanzler u. Kons.-Präs. Michael Friedrich v. B. (geb. Rudolstadt 2. 7. 1765, † das. 6. 7. 1836) bezogen werden.

einen dreigeteilten (2 : 1) Schild mit links aufsteigendem Ziegenbock (Steinbock?) in goldenem Felde (r.), 2 : 1 goldne Sterne auf Querbändern in weißem Felde (l.), nach rechts ausschreitendem goldnem Greif in blauem Felde (unten); Helmschmuck: nach r. springender Ziegenbock (Steinbock?) zwischen blauen Büffelhörnern, die am Ende mit je einem goldnen Stern besetzt sind; Wappendecken: schwarz-gold (r.) und blau-weiß (l.).[1]) Am Ende des Bandes 5 weiße Nachsatzblätter, ebenfalls des 17. Jahrhunderts. Der Einband ist einfach, mit Schweinslederrücken.

Die Schrift ist eine spätmittelalterliche gotische Kursive, durchgehends von der gleichen Hand, ohne besondere Merkmale, wimmelt aber von Lese- und Schreibfehlern.

Die Heimat der Handschrift ist nicht zu ermitteln, dürfte aber aus sprachlichen Gründen im südlichen Mitteldeutschland zu suchen sein. Aus gewissen Gebeten mit persönlicher Note (fol. 147b: „Von deinem eygenn zwelfboten: Erwirdiger lieber zwelfbot sannt Bartelmes"; „Ein gut gebet von sant Katerein"; „Von sannt Katarina der junckfrawen"; „Vonn sannt Barbara der heiligen junckfrawenn"; „Von sancta Margaretha") möchte man auf eine Familie, in der diese Namen vertreten waren, als Besteller und Besitzer des Buches schließen. Den einzigen zeitlichen Anhaltspunkt bietet der Schlußsatz des ersten Teiles.

Inhaltlich setzt sich die Handschrift aus 4 Bestandteilen zusammen.

1. fol. 1—34: Der trojanische Krieg von Hans Mair von Nördlingen (1392); deutsche Prosa in über die Blattbreite laufenden Zeilen. Überschriften und Anfangsbuchstaben der einzelnen Abschnitte rot. Der Anfang fehlt. Der Text beginnt (fol. 1a): „Do Priamus der kunig die stat Troya so fest wider gemacht, do kamenn die mere gein Kriechennlannt . . ."; fol. 34a Zeile 21 u. 22: „Pirrus erschlug Pentesaliam die konigein vnnd denn konig Priamum vnnd sein dochter Polixena" (wie in der bei F. H. von der Hagen und J. G. Büsching, Literar. Grundriß zur Geschichte der deutschen Poesie, Berl. 1812, S. 544 gedruckten Stelle aus der Hds. der Rhedigerschen Bibl. zu Breslau v. J. 1465); fol. 34a Z. 28—31: „wenn einer solt eczlich streidt (statt durchstrichenem: zeit) allen beschreiben von worten zu worten als ich gelesen habe, der das lesen wollt, der moecht sein verdrieczt werden, dorumb so habe ich sein wol vil vnter wegenn gelasen vnnd habe es gekurczt" (wie bei H. Dunger, Die Sage vom trojanischen Kriege in den Bearbeitungen des Mittelalters und ihre antiken Quellen, Progr. des Vitztumschen Gymnasiums in Dresden 1869, S. 66 aus dem Wiegendruck der Öffentl. Bibl. zu Dresden); fol. 34b (Schluß): „Also hat die Troye ein ende. Geschrieben auf denn aschermitwoch des XV vnnd sechstenn jar" (25. Febr. 1506).

2. fol. 35—96: Der Psalter, deutsch, in Kolumnen; Überschriften und Anfangsbuchstaben rot. Anfang (fol. 35a): „Der psalter zu teutschs Beatus vir. Dauid hat gemacht diesen psalmen do Saul die gebott gotes brach, do sendet er Samuelem das er Dauid zu kunig waichte, do zoch der hailig

[1]) Nicht das v. Bambergsche Wappen.

geist von Saul, vnd als man Dauid setzt auf des raichs stul zu Bethleheim machet er diesen psalm." Auf die Psalmen (1—150) folgen die alt- und neutestamentlichen Lobgesänge Js. 12, 16; 38, 10—20; 1. Reg. 2, 1—10; Exod. 15, 1—19; Habac. 3, 2—19; Deuter. 32, 1—43; Dan. 3, 57—88; Luc. 1, 68—79 u. 46—55; endlich das Symbol. apostol., der Hymn. Ambros. und das Symbol. Athanas., innerhalb dessen der Text mit „Vonn dem er kunftig ist zu richten die lebendigen vnnd" abbricht. Dann fehlen 5 Blätter (97—101), die weggeschnitten sind.

3. fol. 102—145a: „Das andechtig zeitgloecklein des lebens vnnd leidenns Christi nach denn vier vnnd zweintzick stunden ausgeteilt", in Kolumnen; Titel, Anfangsbuchstaben und bis fol. 127 in jeder Andachtsstunde das „Fundament der betrachtung" rot. Anfang (fol. 102a): „Die vorrede inn diesem buchlein. Das andechtig zeitgloecklein dies buchleins hat nemlichenn XXIIII stuck ausgeteilt nach den XXIIII stunden des naturlichen tags, die der andechtig mensch zu seiner anndacht brauchenn vnnd betrachtenn mag . . ." Zwischen der 20. Stunde, deren Ende, und der 21., deren Anfang fehlt, ist ein Blatt (fol. 139) herausgerissen; „die 22. stunde" ist irrtümlich zweimal, das zweite Mal statt „die 23. stunde"; geschrieben. — Von diesem Traktat der spätmittelalterlichen Mystik gibt es 2 Wiegendrucke: Basel 1492 (Das andechtig zitgloglyn), zit. von H. Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung, Freib. i. Br. 1907 (= Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hg. v. L. Pastor, VI. Bd., 1. Heft), S. XI und 32, Note 1; und Nürnberg (Caspar Hochfeder) 1495 (Das andechtig zeytglocklēi des lebēs vn leydēs cristi nach den XXIIII stunden aussgeteylt), zit. bei W. A. Coppinger, Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum, II 2, Lond. 1902, S. 233 (im Brit. Mus. C. 37 n. 10).

4. fol. 145b—154b: Gebete verschiedenen Inhalts in prosaischer und poetischer Form. Diesem Teil sind buchstabengetreu die folgenden Stücke entnommen, die sämtlich ungedruckt zu sein scheinen.

fol. 145b, col. 1: Ein ander gut gebet [von vnser frawen].

Maria, edele konigein,
Maria, hohoe troesterein,
Maria, muter vnnd meyde maget,
Got ist selber in dir bedaget[1]),
zu dem hoechstenn er dich beschuf.
Maria, erhoere mein ruf,
Maria, durch das hercze leidt,
das du sahest an deinem lieben kinde,
Maria, durch deine erbeyt
hilf mir, das ich vberwinde
was wider gottes hulde sey,
hilffe mir, das ich genade finde. Amen.

[1]) = bedeckt.

fol. 146a col. 1: Das guldenn Aue Maria.

Gegrusset seistu, Maria reyn,
entphahe von mir den gruse gemein,
mit dem dich gruste Gabriel,
gesant von dem himel:
Gracia plena.
Du pist furware genaden vol,
eynem vollen vase ich gleich dich wol,
Dorumb zeuge mich gnadenvol,
Durch dich ich nicht wirde genaden wanne:
Dominus tecum.
Der himel kunick ist mit dir,
also geruche zu sein mit mir,
zu mir, Maria, wende dich,
vnnd vor dem poesen feinde beschirme mich:
Benedicta tu in mulieribus.
Du bist vor allen frawen gebenedeit;
grose heile vnd selle[1]) an dir leit;
dein genade nichte an mir sparre,
das ich nicht zu der helle farre.
Et benedictus fructus ventris tui Jesus Christus.
Deines leibes zarte frucht
ist gebenedeit mit goetlicher zucht;
die frucht heist Jesu Crist,
Der sey bey mir zu aller frist. Amenn.
Dazu spreche ich nun Amenn.
Das das an mir geschee auch nu,
Das der sele troestlichen ist.
Maria hilffe vnns vnd dein frucht der liebe Crist.
Amen.

fol. 148a col. 2: Vonn sancta Margaretha.

Sancta Margaretha, du schonne mandel hlute[2]),
bite fur vnns vnsernn schopfer gut,
das wir vor groser armut,
vor sunden vnd vor schanden werde behute.
den frawen, die do schwanger seint,
den wis ein schnelle helfferein,
vnd so wir an vnserem ende sein,
das vns sein genade werde schein. Amenn.

[1]) verschrieben für selde (= Glückseligkeit).
[2]) verschrieben für blute (= Mandelblüte).

fol. 148b col. 1: Ein gut gebet von vnsserm herrn Jesum Christum.

Am Palmentag was ich ein geerter kunig zu Jerusalem. Am Montag was ich ein prophete in dem judischen lande in der schulle vnd lerte sie die wahrheit vnd sie verschmeten mich. Ann dem Dinstag was ich ein enlender pilgram, den alle sein freunde verliessen. Am Mitwochenn was ich ein wolfler (= wohlfeiler) keff (= keib = gemeiner Mensch), wan mein junger Judas verkauffte mich vmb dreyssig pfenninge. Am Donnerstag was ich das lebendige brot, domit ich mein junger speyste. Am Karfreitag was ich ein williges opfer meines vaters für alles menschlich geschlechte vnnd hincke vor im als ein ermortes lamp an dem heiligen kreucze. Am Sambstag was ich das edel weyskornn, das in die erdenn wart geworffen vnd hundertfeltige frucht brochte. Am Sonntag was ich ein erquicker (= vom Tode erweckter) lebe (= Löwe), der alle seine not vberwunden hat. Amenn.

fol. 148b, col. 2: So du vnsernn hernn sichst in des briesters hanndt.

Bis wilkum, mein schopffer vnd mein got,
der engel keyser von Sabaoth,
konick des himelisches heres,
der stern ein furste vnd des ein voit des meres,
herre vnd aller creature,
mit deines geistes fewre
entzunde mein hercze vnnd mein gemute.
Ich siche dein fleisch vnnd dein blut
vor mir allhie gebenedeiet,
selig, heilig vnnd geweihet
vonn priesters handen in ein brot.
Die selben koste den zwelff potenn bote
dein hannt, Crist, zarter,
vonn deiner fronnen marter
vnd sprache: dis ist mein leichnam.
Aus deinem munde wunesam
mit worten wart geniesen
dein fleische were ein essen,
wer dein fleisch esse sunder wanck
vnnd drinckt dein rosenfarbes blut,
der wonet in dir, herre, gut,
vnnd du wonnest auch in im.
Durch dein marter nu vernim
mich armen sundigen menschen hie.
Ich beuge gein dir hie, mein knie,
mein geist ernewe
vnd gibe mir ware rewe
vmb meiner sunden schulde,

also das ich dein hulde
genczlichen erwerbenn muse,
vnnd das ich besser vnnd busse.
Amen.

fol. 149a, col. 2: Wan du das heilige sacrament entpfangen hast.

Gelobet seistu, himelischer vater Jesu Crist vmb die grosen genade, die an mir geschehen ist, das ich sundiger mensche mit deinen engeln zu tische bin gegangen, do du dich, herre, mir host geben zu einer speisse, die mich mit froier krafte sol brengenn in das ewige leben. Das hilfe mir milter vater Jesu Criste, der du bist ein eingeborner sune der junckfrawenn Marien. Amen.

Ich lobe dich, ewiger vnd milter got, vnd dancke dir von kraft meiner sele, das du mich gespeisset hast mit der himelischen speyse, die du selber wist. Ich bit dich, das du mich fruchtbar machest an allen sachen, in dem dein lop geheiliget mag werden, vnd dorann auch lige meiner sele heile vnd nucze. Amen.

Ich bit dich auch, zarter vater, himelischer got, das du mir gebest den kuse von deinem munde ein war bestettigunge vnd sununge vnd eines ewigen frides vnd vmbfahe | mich hewt mit den armen deiner veterlichen trewe vnd gibe, das mich furbas nicht geluste leiplicher frewde vnd wertliches rumes noch gluckes, das mich von dir scheide oder hinnoch gescheiden moge. Amen.

fol. 149b, col. 1: Von den sieben tagzeiten vnsers herrn Jesu Christi.[1])

Zu der metten zeit.

Gotes sune des vaders weisheit[2])
vnd die goetliche warheit
Jesu Crist got mensche zart
zu metten zeit gefangen wardt.
sein jungernn von im do wichen
vnd in verlisen jamerlichen.
er wart verkauft der Judischeit,
verratenn vnd sere gemartert.

---

[1]) Ähnlich, doch durchweg in poetischer Form, „Die sieben Tagzeiten" (Anfang d. 16. Jhdts.) bei K. E. P. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Hermann und Ambrosius Blauer, Stuttg. 1841, S. 106, Nr. 154 und Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 16. Jhdts. II, 1867, S. 724, Nr. 952 („Zur mettenzeit gefangen ward") in 7 Strophen (aus einem Einblattdruck).

[2]) Freie Umdichtung von Patris sapientia (14. Jhdt.) bei K. S. Meister, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jhdts. I, Freib. i. Br. 1862, S. 277ff., Nr. 120f.

Zu der preym zeit.

Cristus zu der preyme zeit zu Pilato gefurt wart, gefangen vnd gebunden, mit falschenn geczeucknus man in begonde zu besagen, ann seinen hals wart er sere geschlagen, sein antlicze verspeyt wart noch der weyssagunge der propheten.

Zu tercze zeit.

In der terczeit sie sprachen gleich: man sol in kruiczigen schentlich. Ein purpor gewant man im angeczogen hatte, dorinnen er schemlichen wart verspot. Man drucket im ein durnein kronn in sein heiliges haupte zu hane, das kreucze, do er ann leidt die marter sein, truge er an die stat der pein.

Zu der sexste zeit.

Jesus zu der sexte zeidt ann das kreuczs genagelt wart. In durste sere vor groser pein: galle was der trancke sein, er wart gehangen vnder die schecher; der do Gosmas hise, schelt rede er in nicht erlise. Er sprach: bistu gotes sune, so erlose vns hie vone.

Zu der nonne zeit.

Zu der nonne zeit got starbe an dem kreucze dot. Er riffe mit lauter stime: Hely, das bedewte also vil hie (!):

Mein got, mein got, wie birgstu dich?
wie hastu nun verlasen mich?
das befilhe ich, herre, an dem ende
sein sele in seines vaters hende,
der nach von eines ritters art
sein seite geopfert[1]) wart
mit einem spere, die weil er hinck,
dor ause wasser vnd blut ginck,
do erbidmet[2]) des ertreiches last
vnnd die sune verbarge ires scheines glast.

Zu der vesper zeit.

Zu vesper zeit gotes diner komen
vnnd von dem kreucze namen
menschen kraft im entwichen was,
gotliche erbarmunge in im verborgen was.
Des lebens arczt durch vns not
hat geliden ein selichen tod.
Die krone der eren vor auf getracke
lage als heute nider in dem grabe gestrackt.

Zu der complet zeit.

Got zu complet zeit begraben wart,
der do geleist hatte seiner marter fart;
des zukunftigen lebens hofnunge
wart bestrichen mit salbunge;

[1]) so statt: geoffnet. [2]) = erbebt.

der prophetenn weysage
wart volbracht an dem tage.
O mensche des bitternn todes, denn got
durch dich geliden hat,
den solt du tragen in deinem herczen
mit leide vnd mit schmerczen.
Du solt in deinem leiden geduldig sein,
dein leiden sol dir senften sein pein,
wiltu kumen in sein reich
vnd mit leben ewicklich.

Die beschliessunge der selben tagzeit.
Die selbe tagzeit, du lieber herre Jesu Crist,
spreche ich dir zu lobe, inn den du gemartert bist,
das ich mit dir mitleidunge
haben muse of erden,
das ich noch dieser hofnunge
mus selige werden. Amen.

fol. 150b, col. 2: So du schloffen gest, so sprich dissen imnus.[1])

Cristus, du bist tag vnnd licht,
vor dir kan nimant verbergen sich,
du veterlicher lichter glancz
(fol. 151a, col. 1) wais vnd[2]) den | weck der warheit gancz.
Heiliger herre, das bite ich dich,
an diser nacht beschirme du mich.
Die rue dein, die sey bey mir,
die nacht ruhe, herre, die gib du mir.
Vertreibe herre die schwere[3]) mein in schloffes frist,
das mich icht schende des teuffels list,
mein fleische in zuchten reine sey,
so stenne[4]) ich schwerer schulde frey.

---

[1]) Übertragung des sog. ambrosianischen Hymnus: Christe, qui lux es et dies; bei K. E. P. Wackernagel a. a. O. S. 12, Nr. 21 und Ph. Wackernagel a. a. O. I, 1864, S. 83, Nr. 121; in niederdeutscher Version des 15. Jhdts. („Christe, du byst dach unde licht") aus Oldenburg: ebda. II, 1867, S. 431, Nr. 564; in hochdeutscher von Wolfgang Meußlin (Mösel, Musculus), geb. 1497, † 1563 („Christe, der du bist Tag und Licht") bei Hoffmann v. Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenlieds bis auf Luthers Zeit, Hamb. 1850, S. 242 u. im „Unverfälschten Liedersegen", 4. Aufl., Berl. 1863, S. 343, Nr. 507a; freier von Erasmus Alberus, geb. um 1500, † 1553 („Christe, du bist der helle Tag") bei K. E. P. Wackernagel a. a. O., S. 223, Nr. 300 u. im „Unverfälschten Liedersegen", S. 343, Nr. 507b; andere vorreformatorische Bearbeitungen bei K. S. Meister u. W. Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied II, 1883 S. 246f., Nr. 246.

[2]) So statt: vns. [3]) = Beschwerde. [4]) = stände.

Schloffenn die augen in sunders leip,
zu dir wache mein hercze zu aller zeit
beschirme vns, herre, dein rechte hannt
wan ich dich liep gewan[1]).
Beschirme vns herre vnd alle dein cristenheit,
dein hilfe starcke die sey vns bereit,
hilf vnns, herre, aus aller not
durch dein heilige funf wunden rot.
Hilf vns, herre, zu aller zeit
wan vnser sele gefangen leit
inn vnserm leichnam zu dieser frist,
wan du der sele ein beschirmer bist.
Des vaters kraft, des sunes kunst
gots des vil heiligen geistes kunst[2]),
lobe vnd ere vnd wirdikeit
zu aller zeit inn der ewickeit. Amenn.

fol. 151a, col. 2: Vonn vnser liebenn frawenn.

Gegruset seistu, muter vnd maget,
die schrieft hat vil von dir gesaget,
gegruset sey dein reiner keuscher leib,
du bist gesegent vber alle weib,
du bist aller genaden vol.
Nun du durch dein gute so wol.
Der teuffel hete mich in sunde gezogenn,
nun bin ich wider zu dir geflogen
vnnd bit dich, muter aller barmherczikeit,
erbarme dich vber meines herczen leidt.

Vonn vnn[ser fra]wen ein gebet.

Gegruset seistu, reine keusche blume,
du bist an alle mackel der sunden schonne,
wan du bist also milter art,
das nie kein sunder von dir vertriben wart,
der dich innicklichen annriffe
vmb deines kindes barmherczikeit diffe.
O junckfrawe, habe achte meiner not,
wann ich mich meiner sunde schemenn mus
vor dir vnd deinem lieben kinde.
Hilffe, Maria, das ich genade bey im vinde.

[1]) Lateinisch: dextera tua protegat famulos qui te diligant; nieder deutsche Übers.: unde thee unz in der mynnen bant; Meußlin: und lös uns von der Sünde Band. [2]) So statt: gunst.

Got fur vnns am kreucze starbe,
seines vaters hulde er vns erwarbe,
dy ich dicke hann verlorenn,
ich bin so frwe in sunden geboren,
inn den ich lange han gelebet,
von der wegen mein hercze ist beweget;
sye rewen mich vnd seint mir worden leid.
Erwirbe mir genade, muter aller barmherczikeit.
Got hat gebesert alle vnser schulde,
darumb soltu vnd wilt vnd[1]) die hulde
wider erwerben, von den wir dicke seint getriben.
Haben wir sie verlorenn, so hastu sie wider funden,
du bist mit rechte dorzu verbunden,
das du vns in keinen noeten abstast
wan du vom sunder grose ere hast.
O Gedeonus vellus[2]) vnd muter der genaden reich,
inn himel ist nicht dein geleich,
der vnns vor gat also nucze sey,
als du bist, junckfrawe, sunden frey.
(fol. 151b, col. 1) Du bist ein rose ann [dorn]en,
du kanst woll stillen gotes zoren,
du bist in allen dingen volkumen,
wirbe bey deinem kinde vnser frumen.
seyt du vor got also gewaltig bist,
so bit got fur vns Jesum Crist,
got ist an der menschheit worden vnser bruder,
also bistu vnns aller muter;
so ist das einer guten muter site,
das sie zwischen iren kinden mache fride.
Hilffe mir, junckfraw Maria, das ich genade wider erkriege,
vnd deine lobes nimer verschweige.
Amenn.

fol. 151b, col. 1: Die siebenn frewden Maria.

Frew dich, Maria, des meres sternn,
das du warst gotes dirnn,
do der engel Gabriel kam zu dir.
Maria, mache mich vor sunden frey.

Die ander frewde.

Frew dich, Maria, deiner frucht
vnd deiner reinen keuschen zucht,
das du gebarest an mannes sat;
hilfe mir, Maria, vnd gibe radt.

[1]) So statt: vns. [2]) Vgl. Lib. Jud. c. 6 v. 37 sqq.

Die dritte frewde.

Frewe dich, Maria, an alles we,
das die lieben kunig drey
erten mite gabe dein kind;
hilfe, Maria, allen den, die do betrubet seint.

Die vierde.

Frew dich, Maria, das der Symeon blint
im tempel vmbfing dein kint;
do wurden im sein augen gesunt;
hilfe, Maria, zu aller stundt.

Die fünft.

Frew dich, Maria, der frewden gros
das dein kint vberwant alle sein not;
am tritten tage er erstunde von allen schmerczen.
Maria, droeste alle betrubte herczenn.

Die sechste frewde Maria.

Frew dich, Maria, junckfrawe clar,
das du sagest offenbar
dein kint steigen auff in himels tron.
Maria, gibe vns den ewigen lon.

Die siebende frewde Maria.

Frew dich, Maria, der der (so!) sternen glancz,
das dir wart der ewige krancz
inn himelreich nach diesem todt.
Maria bis vns getruwer bote.
Amen. Aue Maria.

fol. 151b, col. 2: Ein gute lere.

Wer nicht am sonntag frue aufstedt,
zu kirchen, mese vnd predige get,
Und am montag gedenckt aller glaubige sele,
das in got miner[1]) ir pein vnd quele,
Vnd am dinstag nicht im herczen dreyt[2])
die heiligen driualtickeit,
Vnd am mitwochen gedechtnis dut,
das man verkauft das vnschuldige blut,
Am donerstag bedencke das engstliche schwiczen,
grausam vahen vnd mortlich schmiczen[3]),
Am freitag bedencke den bitern tod,
der vns die helle benomen hot,
Noch am sambstag die konigein eret:
Der ist am cristen gleben[4]) vngeleret.

[1]) = mindere. [2]) = trägt. [3]) = schlagen. [4]) So statt: glauben.

Von den übrigen Gebeten mag es genügen, die Anfänge hierher zu setzen, um Fachgelehrten weitere Forschungsmöglichkeiten zu geben.

(fol. 152a): Ein gebet von vnsers herren antlicze genandt Veronica: Ich gruse dein antlicze, herre Jesu Criste, vor dem ewigen dote . . .

Ein ander gebete: Ich bite dich, antlicz minnickliche, das in rechter liebe sich gabe in einen schlayer . . .

Von der erscheinunge Christi: O herre Jesu Crist, durch die erscheinunge behute . . .

Ein ander gebete: Ich bite dich, herre, innicklichen durch dein barmherczikeit . . .

Dis gebete soltu sprechen mit XV pater nostern vnnd Aue Maria: O herre Jesu Criste, des lebendigen gotes sune . . .

Das ewangelium sancti Johannis des ewangelisten der beschreibet es: In dem anfange was das wort . . .

Das gebet singet man nach der meten vnd sunst auch: O herre almechtiger got, mittenn in vnserm leben so sein wir in der hant des grimmigen dotes . . .

Ein gebet von dem balmtag: O lieber herre Jesu Christe, als du ann dem heiligen balmtag demuticklich auf einem esel . . .

(fol. 152b): Vf den heiligen grundonerstag: O almechtiger ewiger got, als du an dem heiligen grundonnerstag deines abent essenns . . .

Der garte oliueti do Cristus bette: O lieber herr Jesu Criste, ich ermane dich der biternn marter vnd angstung . . .

Wie Christus gefangen wart vnd verratenn: O lieber herre Jesu Criste, wie gar demuticklichen gingstu entgegen deinen veinden . . .

Wie Christus fur Annas gefurt wart: O lieber herr Jesu Criste, ich armer sunder ermane dich des enlenden ganges und furens . . .

Wie Christus fur Pilato gefurt wart: O du troester aller welt, wie gar enlendicklich . . .

Wie Christus gegeiselt wart: O lieber herr Jesu Criste, du vnschuldiges lamp gotes, wie gar hertticklich . . .

Wie Christus gekroenet wart: O lieber herr, wie gar inn grosem schmerczen . . .

Von der heiligen Veronica: O bis gegruset, du heiliges antlicz vnsers herrn Jesu Cristi, das da getruckt ist in ein weys tuch . . .

Wie Cristus geurteilt wart von Pilato: O du gerechter richter, wie gar ein falsch vrteil hat Pilatus vber dich gegeben . . .

Wie Cristus gekreucziget wart: O du wunsams panier, vnter dem all dein ritter krefticklich vachten . . .

Wie Cristus von dem kreucz genomen wart: O du ewiges leben, Jesu Criste, der durch des menschenns heile vnd widerprengung . . .

Wie Cristus begraben wardt: O lieber herr Jesu Criste, zu complet zeit woldest du in ein grap geleget werden . . .

Wie Cristus absteig zu den hellen: O du kunick der eren, wy gar mit grosser macht vnd gewalt wistu komen fur die hellen . . .

Wie Cristus erstanden ist vonn dem tode: O lieber herre Jesu Criste, als du krefticklichen bist erstanden ann dem dritten tag . . .

Wie Cristus zu himel [gefaren ist]: O lieber herre Jesu C[riste], als du nach deiner [heil]igen vrstend . . .

Von dem heiligen pfingstag: Chum heiliger geist vnd erfülle die herczen deiner geleubigen, vnd entzunde in in das fewer deiner lieb, der do[1]) durch die manickfaltikeit . . .

Wie Cristus zu gericht kumpt an dem jungsten tag: O du strenges gericht gotzs, o du goetliche gerechtikeit, o du ernstlicher richter . . .

(fol. 153b:) Von dem heiligen manne sanctus Patricius . . .

Alle diese Betrachtungen und Gebete in Poesie und Prosa sind von einer wundervollen Zartheit und Innigkeit und gewähren uns mit der ganzen Handschrift einen unmittelbaren Einblick in das religiöse Leben und überhaupt in das geistige Interesse einer wahrscheinlich dem Ritterstand angehörigen deutschen Familie des ausgehenden Mittelalters.

[1]) So statt: du.

LITERATURBERICHTE.

DEUTSCHE LITERATUR DES 17. UND 18. JAHRHUNDERTS.

I.

Ein Bericht über die Erforschung der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts hat sich mit zwei Punkten zu befassen: welche Erscheinungen allgemeiner zeit- und geistesgeschichtlicher Art beschäftigen als „Probleme der Barockdichtung" die Literaturwissenschaft, und welche Persönlichkeiten aus dieser Zeitperiode erheben Anspruch auf besondere Geltung und Untersuchung?

Herbert Cysarz[1]) hat sich mit seiner „ersten umfassenden Darstellung unseres literarischen Barock", wie er im Vorwort selber sein Buch bezeichnet, eine Grenzbestimmung sowie eine Wesensbestimmung der Barockdichtung zum Ziele gesetzt. Diese Literaturepoche liegt, historisch gesehen, eingeschlossen zwischen Reformation und Aufklärung und reicht von Opitz bis Christian Günther (etwa 1620—1720); sie läßt sich einteilen in einen „barocken Klassizismus" (1620—1640), ein „Hochbarock" (1640 bis 1680) und ein „abklingendes Barock" der restlichen vier Jahrzehnte. Unter Barock im weitesten Umfang des Ausdruckes versteht Cysarz die gesamte auf Befolgung ästhetischer Vorschriften bedachte und wesentlich formal eingestellte Epoche gesellschaftlich und beruflich ausgeübten Kunsthandwerkes, die zwischen zwei wesentlich überästhetisch gerichteten Epochen — der durch ihren Seelenkampf bestimmten Reformationszeit und der mit ihrem Vernunftkampf ausgefüllten Aufklärungszeit — eingebettet liegt. Der Epoche eines reinen Formalismus in der Kunstauffassung steht also am Anfang und am Ende eine Epoche entgegen, die den Inhalt der Kunst stärker betont wissen will. Da aber — in allen drei Epochen — die Antike als Grundlage und Norm der Bildung erscheint, so bezeichnet im Hinblick hierauf Cysarz das 18. Jahrhundert als die vollendete „echte" deutsche Renaissance, das 17. Jahrhundert als die deutsche „Protorenaissance", auch „Pseudorenaissance", und das — bisher allein unter Renaissance verstandene 16. Jahrhundert — als unechte, als halbe Renaissance, „in der von einer echten Renaissance in der deutschen Literatur . . .

[1]) Herbert Cysarz, Deutsche Barockdichtung. Renaissance, Barock, Rokoko. H. Haessel Verlag, Leipzig 1924, 311 S.

nur ganz bedingt die Rede sein kann". Während das 18. Jahrhundert auf langsamem, aber sicherem Wege einen Einklang von Kunst und Leben erreicht, also klassische Kunstwerke schafft, erschöpft sich das 17. Jahrhundert im Nachahmen antiker Kunstformen, die es als Muster und Regeln für seine handwerkliche Kunstausübung übernimmt, zu deren Verständnis und Durchblutung ihm aber die Lebenskraft fehlt. Umgekehrt kann sich das 16. Jahrhundert nicht eine passende Form erobern, da seine Kräfte von religiösen Kämpfen verzehrt werden, ohne das Formproblem wirklich in Angriff zu nehmen. Die Harmonie von Gehalt und Form schafft erst die Klassik, das Barock zersetzt den Gedanken durch die Bizarrerie der Form, die Reformation erschöpft sich in der Verfechtung der Lehre. Man bemerkt, daß hier Cysarz' Grenzbestimmung des Barock bereits in eine Wesensbestimmung überschlägt. Das Opitz-Jahrhundert wird durch eine seelenlos-maschinelle Kunstherstellung verbunden mit einem begabten Virtuosentum bezeichnet. Der Erlebniswert dieser Poesie liegt, wenn er überhaupt noch stattfindet, in einer Bewunderung des Technischen, nicht in einer Erfahrung des Metaphysisch-Wirksamen in der Kunst. Wo dennoch gelegentlich ein seelischer Durchstoß durch die Schicht konventioneller Handwerklichkeit spürbar ist — bei Gryphius und bei Grimmelshausen —, da ist das Gesicht des Jahrhunderts zerstört, da befinden wir uns an „Gipfel und Grenzen" des Barock. Die Darstellung dieser Grenzerscheinungen nimmt die Mitte des Buches ein (Grimmelshausen und Gryphius); an sie reiht sich als Vertreter des eigentlichen Barock der erste selbständige Literat Deutschlands, der Hamburger Zesen, dem ein sehr virtuos geschriebenes eigenes Kapitel gewidmet ist (das „Bürgerlich-Romantische Barock" genannt). Ihm folgen die Nürnberger — besonders Harsdörffer, Joh. Klaj, Birken —, die mit ihrem „Formenhunger und Farben- und Tönerausch" das aufgewühlteste und zärtlichste Barock verkörpern und in ihrer frühen Vorwegnahme impressionistischen Einfühlens und Gestaltens an wirkliche Wortkunst heranreichen. Gleichzeitig übernehmen sie eine Vermittlerrolle zwischen südlich-romanischem und österreichischem „Bild-Barock" sowie nordisch-niederländischem und norddeutschem „Wortbarock" (das „Idyllisch-Dekorative"). Es folgen die „Vaganten und Scholaren" Ober- und Niedersachsens, — Fleming, die unbedeutenderen Greflinger, Finkelthaus, Schirmer und Kaspar Stieler, der sie mit der Liedersammlung „Die geharnischte Venus", die, im Ichstil verfaßt, viel natürliche Kraft verrät und zum Teil auf Feldzügen gedichtet wurde, weit überragt (das „Naiv-Anakreontische"). Die zweiten Schlesier — Lohenstein, Hofmannswaldau — und die religiösen Liederdichter — Spee, Silesius — umrahmen ein wichtiges Kapitel des Buches: „Hofkunst und

Massenkunst in Österreich". Die Einleitungs- und Schlußkapitel des Werkes grenzen mit ausholender Sicherheit die Tendenzen des Literaturbarocks gegen die Reformation und die Aufklärung ab.

In dem Buche ist mit kühner Denkkraft, die durch eine leidenschaftliche, aber oft in schwer erkennbares Begriffsdunkel abgleitende Schreibart unterstützt wird, die begriffliche Durchdringung und darstellerische Umspannung einer bislang vernachlässigten Literaturperiode durchgeführt worden. Das Buch hätte zu einem Standardwerk der Literaturwissenschaft werden können, litte es nicht an einem leicht zu erkennenden Konstruktionsfehler. Wenn nach des Verfassers Entscheid die erkanntermaßen „edelsten Söhne des Jahrhunderts, vorzüglich die großen Meister Gryphius und Grimmelshausen" keinen Platz innerhalb der als „barock" bezeichneten Literatur- und Geistesperiode beanspruchen können, so ist die Grundthese des Buches falsch. Die Grundvoraussetzung für die Definition einer geistesgeschichtlichen Periode besteht in der Möglichkeit, alle Erscheinungen unter sie einreihen zu können. Der Fehler des Buches ist also in der vorschnellen Wesensbestimmung des Begriffes „barock" zu finden. Unter eine Definition wie: „Barock ist ein systematisches Nachahmen antiker Wortkunst, das nicht von kongenialer Lebensform gesteuert wird", (40) sind primär andersgeartete Erscheinungen wie der Simplizissimus oder Gryphische Sonette nicht einzuordnen. An dieser Stelle stoßen wir auf ein Grundproblem der Barockforschung überhaupt: welche Erscheinungen sind hier die maßgeblichen? Dringen wir in das Herz des barocken Jahrhunderts ein, wenn wir von unserem modernen Bewertungsstandpunkte aus bestimmte Kunsterscheinungen als konventionell und unerlebt beurteilen, sie mit der Bezeichnung „barock" versehen und hiermit einen Strukturbegriff für das ganze Jahrhundert gefunden zu haben glauben? Oder erinnern wir uns an die immensen Spannungen, die in dieser Zeit lebendig sind, und meinen mit dem Ausdrucke den Umfang der geistigen Welt, deren Durchmesser von Böhme bis Grimmelshausen, von Leibniz bis Angelus Silesius, von Opitz bis — Wallenstein reicht? Welches ist das Wort, das die Grundanlage dieses Jahrhunderts umschlösse, das solche scheinbar diametral entgegengesetzten Naturen erzeugt hat? Muß eine Darstellung unseres Literaturbarocks nicht tiefer schürfen, als es Cysarz mit seiner Bestimmung der Barockkunst tut, um die geistigen Spannungen begreiflich zu machen, die in dieser Zeit nebeneinander hergehen?

Auf diese Frage sucht das Buch von Ermatinger[1]) eine Ant-

[1]) Emil Ermatinger, Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1928, 196 S. Während der Korrektur erscheint die zweite Auflage des Buches, in der die Barock-Kapitel eine Überarbeitung, aber keine grundsätzliche Veränderung erfahren haben.

wort zu geben, indem es eine vorzügliche Erklärung für die antithetische Spannung gibt, die der Begriff Barock für uns enthält. Während Cysarz in der Hauptsache unter „barock" eine bestimmte Technik versteht, will Ermatinger einen kulturellen Strukturbegriff darin einbeziehen. Sein Buch ist stark philosophisch orientiert, während das Cysarzsche ausschließlich literargeschichtlich bleibt. Ermatingers Werk ist straffer gebaut, instruktiver, und flüssiger zu lesen als das Cysarzsche, das beim Leser eine genaue Kenntnis der behandelten Literaturepoche — ja eigentlich, daß er Spezialist für dieselbe ist, voraussetzt. Will sich der Kulturgeschichtler rasch, aber dennoch genau über den Stand der Literaturforschung des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts einen Überblick verschaffen, so greift er zweckmäßiger zuerst nach dem Ermatingerschen Buche. Ermatinger untersucht die Entwicklung des deutschen Geistes von den Anfängen des Barock bis zu dem Ende der Rokokoperiode. Die weltanschaulichen Momente der Zeiten stehen dabei im Zentrum seiner Darstellung, und die Philosophen der einzelnen Zeitgruppen erfahren eine gleichwertige Behandlung wie die zeitgenössischen Dichter. Der Hauptwert des Buches liegt in der straffen und übersichtlichen Zusammenfassung und in der trefflich gelungenen Einordnung des geistigen Geschehens in Deutschland in den Rahmen der allgemeinen europäischen Entwicklung. Das 17. Jahrhundert tritt als Erbe der Reformation den Hang zur christlichen Weltflucht und Askese an, ringt aber gegen die durch Kunst und Leben neu und mächtig einströmende Weltlust. So entsteht die Spannung, die wir „barock" nennen, der Gegensatz der Gefühlshingabe, die leidenschaftliche Bewegtheit zwischen Weltlust und Jenseitshoffnung, Sinnentaumel und Askese, Weltverachtung und Liebesinbrunst. Dem Wort barock wird somit vom Verfasser Sinn und Inhalt eines Kulturbegriffes gegeben, die philosophischen und poetischen Werke der Barockzeit werden unter diesem Gesichtspunkt analysiert und gedeutet. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts setzt in Reaktion gegen die Gefühlsgebrochenheit und den Pessimismus des Barock ein vernünftiger Verstandeskult ein und an die Stelle der dumpfen Gottsuche des 17. tritt die klare Naturerkenntnis des einsetzenden Aufklärungsjahrhunderts. Der Sturm und Drang überwindet diesen selbstsicheren Rationalismus, indem er den irrationalen Strom aus dem Barock wieder aufnimmt. Damit bereitet er die Synthese der beiden Erkenntnisbereiche in der Klassik vor. Eine solche strenge Schematisierung der jeweiligen Zeittendenzen, wie sie Ermatinger durchführt, wirkt sehr eindringlich, erschöpft aber nicht alle vorhandenen, oft andersgearteten Zeitmotive. Aber die großen Entwicklungslinien der Geistesgeschichte werden dem Leser in bester Eindringlichkeit klargemacht.

Diese Grundgedanken sind zum Teil bereits in dem früher erschienenen Buche Ermatingers[1]) über Grimmelshausen niedergelegt. Dort sieht Ermatinger in dem genialen Prosaisten der Barockzeit einen dichterischen Philosophen, der die symbolische Fassung seiner Weltanschauung in seinen Dichtungen entlädt. So basiert nach des Erklärers Meinung der Simplizissimusroman auf dem Polaritätsgedanken, der ein verständnisvolles Erfassen der ewigen Umwandlung, in der sich Natur und Mensch andauernd befinden, voraussetzt und den Denker Grimmelshausen zu einem Geistesverwandten der großen Bekenner dynamischer Weltauffassung: Giordano Bruno, Böhme, Goethe macht. Im Rahmen dieser Anschauung wird für Grimmelshausen Natur und Geschichte zum Abglanz eines ewigen Sinnes, und die Seele findet „Befreiung von der peinvollen Unruhe und Unbeständigkeit des menschlichen Lebens" in der Erfahrung dieser metaphysischen Wahrheit, „in der Flucht in den geistigen und dauernden Weltgrund". Dieser übersinnliche Untergrund der Erscheinungen besitzt für Grimmelshausen keine pantheistische Tönung, sondern er ist der offenbarte Bibelgott des Christentums.

Die Ermatingersche Methode der Geschichtsbetrachtung will die seelisch religiöse Grundstruktur der einzelnen Zeitepochen ans Licht ziehen und wählt dazu den Weg wechselseitiger Erhellung von Dichtung und Philosophie. Dichtung ist für Ermatingers Betrachtungsart in erster Linie eine Kombination von gedanklichen, seelischen und religiösen Motiven. Auf den vorliegenden Fall angewendet, bedeutet dies eine Überschätzung der gedanklichen Symbolik des Romans und eine Unterschätzung seiner rein dichterischen Intensionen. Der symbolische Charakter des Romans ist vorerst durch nichts anderes aufgedeckt als durch Vermutungen des Verfassers, die bis jetzt noch keine wissenschaftliche Gültigkeit erreicht haben. Der Dichter besitzt jedoch ein Reservatrecht, durch dessen Ausübung er sich gerade von dem philosophischen Denker und Gestalter grundlegend unterscheidet: die Phantasie! Und besonders in Grimmelshausen waltete diese Kraft sehr lebhaft und bevölkerte seine Romane mit Figuren und Geschehnissen, die symbolisch auszudeuten ihren Ursprung und ihren Zweck verkennen heißt. Da Ermatinger seinen Helden — meines Erachtens mit Unrecht — in die Schaffensnähe Shakespeares emporhebt, so sei anläßlich dieses Vergleiches darauf hingewiesen, wie hinter den dichterischen Konzeptionen der größten Schöpfer keine gedankliche Symbolik eine Entzifferung heischt, sondern allein der reine Trieb nach Gestaltung ihrer poetischen Gesichte.

[1]) Emil Ermatinger, Weltdeutung in Grimmelshausens Simplizissimus. (Gewalten und Gestalten I.) B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1925, 123 S.

Aus dem Nachlaß des um die Grimmelshausenforschung sehr verdienten, im Jahre 1920 verstorbenen Direktors des Marburger Staatsarchivs Gustav Könnecke[1]) ist ein 766 Seiten umfassendes Quellenwerk zu einer noch notwendig zu schreibenden Biographie Grimmelshausens erschienen. Wie schon der Titel besagt, gibt Könnecke keine auch nur einigermaßen abgeschlossene Darstellung vom Leben des Dichters. Er bemüht sich in erster Linie „unter Herbeiziehung von umfassendem, innerhalb des Lebenszusammenhanges Grimmelshausens stehendem Quellmaterial, Wahrheit und Dichtung" in den bedeutendsten Werken, den drei Kriegsromanen: Simplicissimus, Courage und Spring-ins-Feld, „zu scheiden". Eine Übersicht des bereits früher und unabhängig von Könnecke veröffentlichten Urkundenmaterials zu Grimmelshausens Lebensgeschichte gibt der Herausgeber des Nachlaßwerkes J. H. Scholte auf S. 307/308 des 2. Bandes. Durch Veröffentlichung von Protokollen, hauptsächlich aus der Zeit seines Verwalteramtes, hatte besonders Bechtold bereits versucht, das Dunkel über Grimmelshausens Leben zu lichten. Die „Forschungen" Könneckes fördern alles Material zu Tage, das der rührige Gelehrte in jahrzehntelangem Durchstöbern von amtlichen und privaten Archiven zusammengebracht hat. Es ist zu begrüßen, daß der 2. Band einen großen Teil dieses Materials in Wiedergabe enthält. Zur Gelnhäuser Jugendzeit des Dichters finden wir den Abdruck eines Schulprogramms der Stadtschule (allerdings erst aus dem Jahre 1658), eine städtische Polizeiordnung, sowie einige das Schulwesen betreffende behördliche Erlasse. Zur Prüfung des Wahrheitsgehaltes in der Erzählung der Schlacht bei Wittstock aus dem Simplicissimus ist ein Bericht Banérs an den Landgrafen von Hessen-Kassel abgedruckt, der an dem Tag nach der Schlacht erstattet wurde. Für die Wanderjahre des Dichters von 1634—1639 fließen die Quellen nur aus den diesbezüglichen Teilen des Romans, die mit Protokollen, Berichten und kulturgeschichtlichen Werken aus diesen Jahren in Verbindung gebracht werden. Aus der Kanzlistentätigkeit Grimmelshausens in der Regimentskanzlei zu Offenburg in den Jahren 1645—1647 konnten einige Schriftstücke mitgeteilt werden, die, wie die Vergleichung mit solchen, die Grimmelshausens Unterschrift tragen, beweist, offenbar von seiner Hand herrühren. Verwalterrechnungen für die Herren von Schauenburg, eine Polizeiordnung, Einnahmeverzeichnisse und Abrechnungen werfen ein Licht auf die Amtstätigkeit, die Grimmelshausen als Verwalter und Vogt des Stammsitzes Geisbach der reichsritterlichen Familie der Schauenburger auszuüben hatte. Be-

[1]) Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens, hrsg. von J. H. Scholte. 2 Bde. Inselverlag, Leipzig 1926 bis 1928, 394 u. 372 S.

hördliche Eintragungen, Rechnungen und Briefe erläutern sein Schultheißenamt in Renchen. Über den Dichter Grimmelshausen erfahren wir, daß sich dieser im Falle Spring-ins-Feld und Courage exakt an die Schilderungen in Eberhard von Wassenbergs Historischem Compendium „Erneuter Teutscher Florus" (Ausgabe 1647) gehalten hat, während im Hauptroman Erdichtetes und Erlebtes, soweit sich bis jetzt feststellen läßt, bunt durcheinandergehen.

Die zünftige Literaturwissenschaft kann der Gesellschaft der Bibliophilen und dem Inselverlag in Verbindung mit dem Herausgeber, der das bereits 1910 von Könnecke abgeschlossene Werk durch seine gewissenhafte Anmerkungen-Arbeit auf den Stand der Forschung gebracht hat, zu Dank verpflichtet sein, daß sie durch die Veröffentlichung des mit präziser Schärfe aneinandergereihten Materials die Möglichkeit eröffnet haben, dasselbe auszuwerten und die Arbeitsweise des genialen Erzählers Grimmelshausen in einer — hoffentlich bald entstehenden — umfassenden Darstellung aufzuzeigen.

Als Nr. 249—252 der „Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts"[1]) hat der bereits genannte Herausgeber des Könneckeschen Werkes, J. H. Scholte, den Grimmelshausenschen „Springinsfeld" nach der ältesten Originalausgabe von 1670 mitgeteilt und mit einer exakten philologischen Einleitung versehen. Die Edition der Simplizianischen Schriften in den Hallischen Neudrucken findet damit in der Reihenfolge, in der sie Grimmelshausen selbst angeordnet wünschte und wohl auch dichterisch konzipierte, ihre Fortsetzung.

Eines der wenigen heute noch gelesenen und wirksamen Bücher des 17. Jahrhunderts ist der Cherubinische Wandersmann des Johannes Scheffler, der nach seinem Übertritt zum Katholizismus den Namen Angelus Silesius annahm. Wir besitzen nur sehr dürftige Nachrichten über seine persönliche Lebensentwicklung. Aus dem einzigen auf die Nachwelt gekommenen Briefe Schefflers, gelegentlichen Eintragungen in Stammbücher der Freunde, hauptsächlich aus Akten und Urkunden, die sich auf der Breslauer Stadtbibliothek befinden und Aufschluß über den politischen und kirchlichen Zustand zur Zeit von Schefflers Religionswechsels geben, müssen wir uns die dramatische Abfolge dieses Lebens verständlich machen. Angesichts dieser Tatsache ist die solid gearbeitete Monographie Ellingers[2]) ein äußerst verdienstliches Unternehmen. Das Buch ist ein historisch gut fundiertes,

[1]) Grimmelshausens Springinsfeld. Abdruck der ältesten Originalausgabe (1670) mit den Lesarten der anderen zu Lebzeiten des Verfassers erschienenen Ausgabe. Hrsg. von J. H. Scholte. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1928.

[2]) Georg Ellinger, Angelus Silesius. Ein Lebensbild. Wilh. Gottl. Korn Verlag, Breslau 1927, 260 S.

inhaltlich vorzüglich angeordnetes, leicht und angenehm zu lesendes Werk der älteren literarhistorischen Schule. Hier hat ein Forscher gearbeitet, der eine feinsinnige Einfühlungsgabe in die Persönlichkeit des Dichters, wie sie in seinem Lebenswerk enthalten ist, besitzt, sowie eine genaue und gediegene Kenntnis der religiösen Strömungen des 17. Jahrhunderts, hauptsächlich des Ursprungs und der Entwicklung der sich in Schlesien in Abwehr gegen lutherische Orthodoxie bildenden mystischen Sekten. Scheffler, in seiner Vaterstadt von Christoph Colerus, dem Mitkämpfer und ersten Biographen Martin Opitz', unterrichtet und auf dichterische Pfade geleitet, gerät als Student in Leyden unter den Einfluß der in der Hauptsache von den wiedertäuferischen Sekten der Mennoniten und Collegianten getragenen mystisch sektiererischen Bewegungen und findet nach seiner Rückkehr in seine Heimatstadt (1649) engen Anschluß an die Führer der Mystiker des schlesischen Adels Daniel von Czepko und Abraham von Frankenberg, von denen besonders die Persönlichkeit des letzteren ihm mehrere Jahre hindurch zum Vorbild und Führer wird. Die Mystiker des Protestantismus Jakob Böhme und Valentin Weigel — der einflußreiche Zschoppauer Pfarrer und Verbreiter stark begrifflich gerichteten mystischen Denkens am Ende des 16. Jahrhunderts —, daneben der von Spanien ausgehende Quietismus sowie die neukatholische Mystik beeinflussen ihn grundlegend, so daß in dem stark zu Extremen neigenden Charakter der Hang nach Abkehr von der Welt und der Wunsch nach ausschließlicher Hingabe an die Betrachtung göttlicher Wahrheiten erwacht. Während er als Leibarzt am Hofe des Herzogs von Öls weilt, gewinnt das gemüt- und phantasievolle Wesen des Katholizismus einen starken Einfluß auf ihn, und pfäffisch verbohrtes Benehmen des protestantischen Hofpredigers des Fürsten führt seine Konversion herbei. In den nächsten Jahren entwickelt er sich zum fanatischen Feind des Luthertums. Die Sprache, die er in seinen Flugschriften gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen redet, finden selbst katholische Bischöfe zu scharf. Er empfängt die Weihen zum Priester und stirbt 40jährig im Matthiasstift zu Breslau,in dessen Kirche er den Übertritt vollzogen hatte.

Die konfessionelle Zugehörigkeit seiner Hauptdichtung, des Cherubinischen Wandersmannes, ist das wichtigste Problem für die Schefflerforschung. Ellinger will die Annahme rechtfertigen, daß die ersten fünf Bücher (sie erschienen 1657, der Übertritt vollzog sich 1652) vor dem Übertritt verfaßt und wesentlich aus mystischen Quellen protestantischer Herkunft gespeist wurden und eine pantheistische, also kirchlich unkorrekte Haltung verraten. Seine Nachweise für diese These bilden eingehende Betrachtungen Frankenbergs, Czepkos und Böhmes, Persönlichkeiten, mit denen

Scheffler im Hinblick auf sein vorgehabtes Werk sich beschäftigte. Endgültig wird sich diese Frage von einem Geistesgeschichtler, selbst einem so genau orientierten wie Ellinger, nicht lösen lassen. Man kann hier nur von gesichertem dogmatischen Standpunkt aus Teile des Werkes mit Beschlag belegen oder verwerfen. Die Religiosität des Cherubinischen Wandersmannes ist eine überkonfessionelle, die auch durch den persönlichen Willensentscheid, den Schefflers Konversion bekundet, sich nicht im katholischen Sinne interpretieren lassen wird.

Einem Hauptwerk aus dem Nürnberger Dichterkreise, den „Gesprechspielen" des Ratsherrn und rührigen Literaten Georg Philipp Harsdörffer widmet G. A. Narciß, ein Schüler Paul Merkers, eine philologisch exakte Untersuchung.[1]) Die acht querlangen Duodezbände der Gesprächsspiele (1644—1649 erschienen) können als Unterhaltungs- und Unterweisungsspiegel des Adels und des aufstrebenden Bürgertums, die beide um die Jahrhundertmitte die gebildete Welt Deutschlands repräsentieren, gelten. Ihren Inhalt bildet eine lockere Aneinanderreihung von Themen, über die sich eine bürgerlich-aristokratische Gesellschaft, die aus sechs Personen mit symbolisch klingenden Namen besteht, in einer spielerischen und konventionellen Form unterhält. In ihre Gespräche über Sprachtheorie, Kunst, Musik, Moral und Malerei sind epische, lyrische und dramatische Produkte eingestreut, die, wie die Gesprächsthemen selber, meistenteils aus Vorbildern entnommen sind. Der Verfasser Harsdörffer ist ein unkritischer Kompilator, der sich der Stellungnahme zu seinen benutzten Quellen enthält, ein Nachfahre des Opitz, soweit er dessen Seelenlosigkeit und organisatorisches Talent übernimmt, aber ohne die formale Begabung seines Vorgängers.

Dem Buch fehlt, als einer Anfängerarbeit, die zielsichere Durchformung des reichlich gebotenen Materials. Man vermißt eine prägnante Einordnung Harsdörffers in die Geistesgeschichte seiner Zeit. Das interessanteste Problem des Nürnberger Barocks: die Einverleibung romanischen Geistes in die Opitzsche Zunftdichtung, ist von dem Verfasser zu wenig berücksichtigt worden.

Die „Monatsgespräche" des Johann Rist (erschienen 1663 bis 1668) können, mit gewissen Einschränkungen, als Nachbildungen

[1]) Georg Adolf Narciß, Studien zu den Frauenzimmergesprächspielen Georg Philipp Harsdörffers. Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte des 17. Jahrhunderts. (Form und Geist. Arbeiten zur Germanischen Philologie unter Mitwirkung von B. Markwardt, P. Merker und W. Stammler hrsg. von Lutz Mackensen. Heft 5.) Hermann Eichblatt Verlag, Leipzig 1928, 221 S.

der Harsdörfferschen Gesprächspiele gelten. Alfred Jericke[1]) hat ihnen eine Untersuchung gewidmet. Nach einer genauen Inhaltsangabe des Gesamtwerkes gelangt er zu einer interessanten Formbestimmung. Im Unterschied zur „philosophisch-theoretischen Dialogform" bei Platon und den Kirchenvätern und zum „didaktisch-enzyklopädischen Traktat in dialogischer Form", wie er in den lateinischen Schülergesprächen der Humanisten anzutreffen ist, gehören die Ristschen Gespräche in die Reihe der „Streitdialoge", in denen die Bedeutung des Inhaltes zurücktritt gemessen an dem schillernden Ausfechten einander gegenüberstehender Meinungen, wodurch der Leser belustigt und belehrt werden soll. Von Plutarch und Lukian ausgehend zieht sich diese Form der „Streitdichtungen" durch das gesamte Mittelalter und erreicht im „Ackermann aus Böhmen" den Anschluß an die Humanistenzunft. Die Nürnberger Gesprächspielerei, die jede ernsthafte Durchführung eines Themas in Gedankentändelei und barocke Rhetorik zersetzte, hat stark auf Rist eingewirkt, aber die andersartige Gesamtstruktur dieses rationaler gebauten Werkes bleibt dennoch erkennbar. Rist betraut mit seinen „Unterredungen" Persönlichkeiten aus seinem Bekanntenkreise, während Harsdörffer seine handelnden Figuren frei erfindet. Rists angeblich in den einzelnen Monaten stattgefundene Gespräche sind logisch aufgebaute Abhandlungen, die sich um ein jeweils genau bezeichnetes und inhaltlich begrenztes Thema gruppieren, während Harsdörffer zusammenhanglos Stoff aufeinanderhäuft. Durch die Monatsgespräche schimmert die Persönlichkeit des Autors mit ihren individuellen Interessen und Ansichten hindurch. Deshalb kann eine Betrachtung des Ristschen Werkes auch auf die Gestalt des Verfassers, seine persönlichen Interessen und weltanschaulichen Motive sowie auf seinen Freundeskreis, der anscheinend an den Gesprächen teilhat, ein scharfes Licht fallen lassen; diesen Weg hat Jericke mit Erfolg beschritten. Da er, was man bei der Behandlung eines so entlegenen und in der Hauptsache für uns nur noch stofflich interessanten Werkes begrüßen muß, die nötige überstoffliche Einstellung mitbringt, um aus der Einzeluntersuchung eines Barockwerkes einen lohnenden Beitrag zur Gattungsgeschichte des Dialoges wie zur Literaturgeschichte des 17. Jahrhunderts zu geben, so kann man das Jerickesche Buch als gelungen bezeichnen.

II.

Auf zwei literarhistorische Werke, die das frühe 18. Jahrhundert einer zusammenhängenden Darstellung würdigen, kann aus äußeren Gründen hier nur hingewiesen werden: es sind dies die

[1]) Alfred Jericke, Johann Rists Monatsgespräche. (Germanisch und Deutsch. Heft 2.) W. de Gruyter & Co., Berlin 1928, 204 S.

Bücher von F. J. Schneider[1]) und A. Köster.[2]) Eine peinlich spürbare Lücke in der Literaturgeschichtschreibung, die sich meistens nur den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zuwendet, ist dadurch zum Teil ausgefüllt worden.

W. J. Noordhoek[3]) untersucht Gellerts Einfluß auf das holländische Geistesleben wesentlich in den ersten Jahrzehnten nach Gellerts Tode. Das Ergebnis der Arbeit gipfelt in der nicht gerade überraschenden Feststellung, daß es seit der Jahrhundertmitte in Holland den gleichen Durchschnittsgebildeten wie in Deutschland gibt, dessen Lesehunger nach moralgesättigtem Unterhaltungsstoff sowie leicht verständlicher Unterweisung in rührselig-feinem Briefstil in der Hauptsache die Verbreitung der Gellertschen Werke zu verdanken ist. Übersetzungen der versifizierten Fabeln und Erzählungen Gellerts, seiner Moralischen Vorlesungen sowie seiner Briefsammlungen werden zwischen 1769 und 1800 sechsmal in Holland aufgelegt. Die absolute Bedeutung, die Gellert als Verbreiter deutschen Geistes in den Niederlanden zuzumessen ist, kann aus dem Buche nicht deutlich ersehen werden, da der Verfasser keine Vergleiche mit anderen deutschen Autoren gibt. Diese Lücke wird auch nicht durch einen orientierenden Aufriß ausgefüllt, der die internationalen Strömungen in der Philosophie, aus denen Gellert hervorgeht, schildert, auch nicht durch ein Kapitel über die allgemeinen Beziehungen zwischen Deutschland und Holland, in dem die Kenntnis der deutschen Sprache und der deutschen Aufklärungsphilosophie eine kurze Untersuchung gefunden hat. In den einzelnen Nachweisen verfährt der Verfasser gründlich und genau, und das Motiv der Untersuchung ist begrüßenswert.

Schuchards[4]) teilweise überzeugend durchgeführte Untersuchung über die metrische Technik des jungen Klopstock sucht die These glaubhaft zu machen, daß die Entwicklung Klopstocks vom Nachahmer Horazischer Odenformen zum Dichter freier Rhythmen in organischer Weise verläuft, daß Klopstock später-

---

[1]) Ferdinand Josef Schneider, Die deutsche Dichtung vom Ausgang des Barocks bis zum Beginn des Klassizismus 1700—1785. (= Epochen der deutschen Literatur III). Metzler, Stuttgart 1924.

[2]) Albert Köster, Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Fünf Kapitel aus der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts mit einem Anhang: Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung. Winter, Heidelberg 1925.

[3]) W. J. Noordhoek, Gellert und Holland. Ein Beitr. z. d. Kenntnis d. geist. u. literar. Beziehungen zwischen Deutschland und Holland im 18. Jahrh. H. J. Paris (Komm.: F. Volckmar, Leipzig), Amsterdam 1928, 165 S.

[4]) G. C. L. Schuchard, Studien zur Verskunst des jungen Klopstock. (Tübinger Germanistische Arbeiten, hrsg. von Prof. Dr. Herm. Schneider. 2.B.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1927, 99 S.

hin in einer kritischen Lebensperiode — gemeint sind die Jahre unmittelbar nach Metas Tod — die eigentlich seinem Wesen und seinem Willen entsprechende freischöpferische Behandlung des Verses fallen läßt, an seinem bisherigen Verhalten irre wird, sich einer tadelnden Kritik öffnet, die hauptsächlich von dem jüngeren Lessing und den Literaturbriefen ausging und sich dem gekünstelten Dichtstil seiner späteren Lebenshälfte zuwendet. Die Aufgabe der versprochenen weiteren Untersuchungen des Verfassers ist es, gültige Beweise für diese interessanten Behauptungen zu erbringen, die vielleicht die allenthalben noch stark empfundene ungelöste Problematik der Odendichtung Klopstocks erhellen helfen.

H. Bünemann[1]) untersucht die Stellung von nachbarockem Klassizismus und vorklassischer Empfindsamkeit zum antiken Drama. Als Repräsentanten der beiden Epochen gelten der durch Lessings Lob als Lustspieldichter bekanntgewordene Johann Elias Schlegel und Wieland. Schlegel machte Bearbeitungen der Euripideischen Dramen „Die Trojanerinnen" und „Orest und Pylades" sowie der Dido-Episode aus Vergils Aeneis für Gottscheds Schauspielsammlung, und Wielands Muse zollte mit dem Singspiel „Alkeste" frei nach Euripides ihrer neu erworbenen Gönnerin Anna Amalia einen ersten Tribut. Schlegels Vorstellung von einer antiken Tragödie wird nach Inhalt und Form von dem französischen Klassizismus bestimmt. Er hält sich eng an diese Vorbilder geschmacksgerechter Umwandlung des antiken Kothurnes in das klassizistische Gesellschaftsstück; so entsteht das gereimte Alexandrinerdrama mit gesellschaftsmäßig bestimmten Charakteren, gedanklich auseinandergefalteten Gefühlen, vorschriftsmäßigem Bau und theatralischem Machwerk zur Befriedigung der Schaulust. Euripides war für diese Menschen gerade noch zugänglich, unter deren Blick und Hand jede poetische Vertiefung simpelste Verflachung erfuhr; den Rationalisten unserer fadesten Literaturepoche erscheint bewegte Schilderung tragischen Geschehens als Makel; nicht einmal als Gefährlichkeit besitzt sie eine gewisse Anziehungskraft.

Wieland verrät eine andere Einstellung zur Antike. Die griechische Tragödie erweckt nicht mehr die Vorstellung leidenschaftsleerer Salonbegebenheiten, sondern gefühlsdurchpulster Herzensgeschehnisse. Wieder findet das antike Pathos keine adaequate neue Wiedererstehung. Das Leiden der Heroen unter dem auferlegten göttlichen Fatum wird in dem modernen Gewand zur Klage der betrübten Einzelseele nach dem verlorenen Glück. Aus der Tra-

[1]) H. Bünemann, Elias Schlegel und Wieland als Bearbeiter antiker Tragödien. Studie zur Rezeption der Antike im 18. Jahrh. (Form und Geist, Heft 2.) H. Eichblatt, Verlag, Leipzig 1928, 208 S.

gödie wird die Oper, das ernste deutsche Singspiel Wielands, das, in der Form höchst einfach, allen Akzent auf das ergreifend lyrische Geschehen in der Seele der Hauptheldeu verlegt.

Bünemann hat den methodisch richtigen Weg eingeschlagen, jeweils ein Kapitel, das den Zeitgeist in seiner Einstellung zum antiken Drama charakterisiert, vor die Betrachtung der Komposition, der Charaktere und der Sprache der modernen Stücke im Vergleich mit ihren antiken Vorbildern zu stellen. Das Einzelproblem hat auf diese Weise an geistesgeschichtlicher Bedeutsamkeit gewonnen. In der Einleitung vermißt man den Hinweis, daß das Wesen der Euripideischen Tragödie, in der das Seelenleben des Menschen im Mittelpunkte steht, nicht das Wesen der attischen Tragödie im allgemeinen ist. Bei Äschylos und Sophokles steht an dessen Platze bekanntlich das übermenschliche Fatum, welches Goethe als den prinzipiellen Gegensatz zu allen neueren Dramen bezeichnete. Von diesem Grundsatze aus versteht man die Berechtigung seines bekannten satirischen Hiebes auf die Wielandsche Umwandlang des alten Mythos in ein Singspiel. Der Verfasser neigt zu einer Überschätzung dieses leicht gebauten Stückes, da er die attische Tragödie zu wenig nach ihrem eigentlichen Wesen und zu einseitig nach ihrer Erscheinungsform als lyrische Oper bemißt.

Für den Kulturhistoriker wird die Lektüre des Bünemannschen Buches genußreich sein, betrachtet der Verfasser das literarische Kunstwerk doch als Exponent des allgemeinen Zeitgeistes, dessen rezeptive Haltung den Einflüssen der Antike gegenüber in jedem Falle eine lohnende Aufgabe für den Forscher darstellt. Wir sind noch arm an Arbeiten, die in großem Zuge das Fortleben der Antike, die seit einem halben Jahrtausend Grundlage und Norm unserer Kultur bildet, schildern[1]); Bünemanns Buch erscheint in dieser Beziehung, als ein wertvoller Beitrag.

Die Geschichte der literarischen Kritik ist noch nicht zusammenhängend dargestellt worden. Wer sich daran begibt, eine der bedeutenden Persönlichkeiten aus dieser Reihe in ihrem Wirken zu untersuchen, betritt Neuland und muß sich selber den Weg bahnen, auf dem er wandern will.

Das Buch von Max Wedel über „Herder als Kritiker“[2]) bedarf einer solchen captatio benevolentiae. Der Verfasser versucht nämlich, die bedeutendsten kritischen Leistungen des 18. Jahrhunderts begrifflich zu klassifizieren. Hieran schließt er eine Spezial-

[1]) Die methodisch interessanteste Arbeit aus diesem Problemkreise ist zur Zeit die von Richard Alewyn, Vorbarocker Klassizismus und griechische Tragödie, Analyse der „Antigone“-Übersetzung des Martin Opitz. G. Köster, Heidelberg 1926. Sonderabdruck aus den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Neue Folge 1926.

[2]) Max Wedel, Herder als Kritiker. (Germanische Studien, Heft 55.) Emil Ebering, Berlin 1928, 143 S.

untersuchung über Herders kritische Leistungen an. Nachdem Frankreich und England die literarische Kritik aus der Taufe gehoben, setzt in Deutschland die „abstrakte Kritik des Rationalismus" (Gottsched, die Schweizer) ein, auf die eine „referierende und abstrahierende Kritik" (Nikolai, Mendelssohn, Lessing) folgt, woran anschließend die „Erlebniskritik" (Hamann und Gerstenberg) erwacht. In Herder präsentiert sich die „autonome Erlebniskritik in ihrer Vollendung". Herders Haltung als Kritiker ändert sich gemäß den Entwicklungsperioden seines Lebens: die „gebundene Tat" der Jahre 1764—1769, die „freie Tat" von 1769—1794 und die „reife Tat" 1794 bis zu seinem Tode. Wedels Buch tritt mit dem Anspruch auf, eine Geistesgeschichte in nuce zu geben, enttäuscht aber in diesem Punkte vollkommen. Die Begriffe, in die der Verfasser die historische Entwicklung der Kritik einzufangen sucht, ergeben sich nicht evident aus dem Stoffgebiet selber, sie benennen nur, anstatt daß sie begreiflich machen. Das gleiche gilt für die Einteilung von Herders eigener Tätigkeit; die Bezeichnungen der einzelnen Schaffensperioden bleiben unerklärt, so daß der Leser annehmen muß, sie seien willkürlich gewählt. Das eigentliche Forschungsergebnis des Buches besteht in der Klärung einiger Spezialprobleme rein philologischer Art. Wesen und Entwicklung der Kritik im 18. Jahrhundert, ihre zünftige Gipfelung in Lessing, ihre Durchblutung mit Philosophie und Metaphysik im Schaffen Herders, der — gegen seine Absicht und seinen Willen — heute noch als der Prototyp des schöpferischen Kritikers und genialen Anregers gilt, bedürfen noch einer überlegeneren Darstellung, als das Wedelsche Buch sie bietet.

Einer intensiven, ehrfürchtig-liebevollen Versenkung in das Schaffen Herders haben wir das kleine, gut gearbeitete Buch von Walther Goeken „Herder als Deutscher"[1]) zu verdanken. Es gibt einen Längsschnitt durch Herders nationale Ideen an Hand biographischen und werklichen Materials. Auf die Frage, inwieweit Herder zu einem Nationalerzieher befähigt war, kann Goeken eine Antwort bieten, die wissenschaftlich als relativ richtig anerkannt werden muß, wenn sie auch inhaltlich betrachtet den Verfasser wie manchen Leser enttäuschen dürfte. Herders Nationalsinn — gemeint ist seine innerliche Anteilnahme an der deutschen Nation in ihrer sprachlich und kulturell bestimmten Gesamtheit — entstand mehr aus Bildungserlebnissen, die ihm seine gelehrten Studien zubrachten, denn aus wirklicher Erfahrung vaterländischer Gemeinschaft. Es fehlt deshalb Herders Leben und Wirken

[1]) Walther Goeken, Herder als Deutscher. Ein literarhistorischer Beitrag zur Entwicklung der deutschen Nationalidee. (Tübinger germanistische Arbeiten, hrsg. von Prof. Dr. Hermann Schneider, Bd. 1.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1926, 131 S.

an „nationalpolitischer Willens- und Stoßkraft", durch die er, wenn er sie hätte aufbringen können, „eine lebhaft beklagte Schwäche unseres klassischen Schrifttums ausgeglichen hätte". Die Gründe und Ursachen dieser Erscheinung, die Zeitbedingtheit und Charakterbedingtheit des Herderschen nationalpädagogischen Schrifttums erhellt das Buch Goekens sehr glücklich —, wenn ihm auch ein energischerer Durchstoß durch das reichhaltige Material und einige kühnere Beurteilungen mitunter nichts geschadet hätten.

Zugehörig zu einem der bedeutendsten Unternehmen, das die gegenwärtige Literaturwissenschaft aufweisen kann, ist kürzlich der Anfang des zweiten Teiles erschienen: gemeint ist das repräsentative Werk Hermann August Korffs[1]), das erstmalig die klassische und romantische Zeit unserer Dichtung einer geistigen Zusammenschau unterstellt und diese mit souveräner Denkerkraft und gleichstarkem Begriffsvermögen historischen Geschehens zu einer Darstellung bringt. Dieses Buch gilt heute schon — fünf Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes[2]) — nicht nur bei Fachgenossen als Vorbild der ideengeschichtlichen Methode wissenschaftlicher Literaturgeschichtschreibung. In dem ersten Teile des auf drei Bände berechneten Werkes war der Beginn der Wachstumslinien einer Zeitperiode, der von dem Schaffensalter Goethes her (1770—1830) Name und Umfang zuerteilt wird, erhellt worden. „Irrationalismus" galt als der Sammelbegriff, unter dem die Epoche des Sturmes und Dranges ideengeschichtlich in Erscheinung trat. Das vorliegende Buch beschreibt die Weltanschauung der Klassik[3]), die sich aus den beiden Strömen des „Naturidealismus" und des „Vernunftidealismus" bildet. Unter Naturidealismus als der einen Hälfte der Klassischen Weltanschauung wird alles das verstanden, was aus dem flutenden Naturgefühl des Sturm und Dranges hervorgehend in den achtziger Jahren zu einem gedanklichen System der klassischen Naturauffassung gerinnt. Herder-Goethe-Schiller bilden in diesen Jahren eine Lebensverbundenheit und eine Gedankeneinheit. In scharfer Auseinandersetzung mit den Grundideen der christlichen Metaphysik dokumentiert sich das neue pantheistische Gottesgefühl in Herders Schrift „Gott, einige Gespräche" (1787) und in Schillers „Theosophie des Julius" (der Einlage aus den „Philosophischen Briefen" des Jahres 1786), während Goethe, beginnend mit dem enthusiastischen Naturhymnus von 1782, Stein auf Stein häufend das Gebäude einer organischen Naturanschauung und Natur-

[1]) H. A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. II. Teil: Klassik. 1. Buch: Weltanschauung. J. J. Weber, Leipzig 1927, 117 S.

[2]) I. Teil: Sturm und Drang. J. J. Weber, Leipzig 1923.

[3]) Es werden als die weiteren Teile des zweiten Bandes folgen: „Lebensideal", „Kulturgemeinschaft" und „Kunstwollen" der Klassik.

philosophie errichtet. Die naturwissenschaftlichen Grundideen Goethes, denen heute von allen Seiten der Wissenschaft her lebhaftes Interesse entgegengebracht wird, finden sich hier zum ersten Male in wirklich instruktiver, zusammenfassender und verständlich formulierter Weise vorgetragen. Die Weltanschauung der Klassik bildet sich weiterhin — dies schildert die zweite Hälfte des Buches — durch eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie aus. Im Zusammenhang der Geistesgeschichte der Goethezeit betrachtet bedeutet Kants Erkenntnistheorie eine Klärung des Grundprinzips von Sturm und Drang, durch das der Verstand aus seiner bisher innegehabten souveränen Machtstellung vertrieben und die freigewordene Stelle dem Gefühl übertragen worden war. Indem Kant ebenfalls den Verstand aus seiner Vormachtstellung in die ihm bestimmten Grenzen zurückweist, führt seine Erkenntnistheorie das Grundprinzip des Irrationalismus weiter, leitet es aber einer neuen und klassischen Klärung entgegen, indem fortan eine Vernunftkultur das Primat erhält, die der Gefühlskultur des Sturmes und Dranges bereits immanent innewohnte. Weiterhin bildet die Forderung nach der Geistesgeschaffenheit unserer Welt einen Grundsatz der Kantischen Philosophie und gleichzeitig ein wichtiges „Denkmotiv" der klassisch-romantischen Geistesperiode. Schon jetzt kann man es als Korffs besonderes Verdienst bezeichnen, die Kantische Philosophie in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung für die Dichtung ihrer Zeit zum ersten Male grundlegend erörtert zu haben.

Zwei Momente charakterisieren die Korffsche Leistung: einmal eine äußerst exakte, fast unbarmherzig konsequente Methode der Analyse, die die dominierenden gedanklichen Substrate der klassischen Literatur dem Leser begreiflich zu machen vermag, wie es bisher noch kaum ein Geisteswissenschaftler vermochte, und zum anderen die — wenn man so will — überwissenschaftliche Haltung, die das Ganze trägt und gestaltet und gern mehr geben will als bloße Erkenntnis dessen, was einst gewesen ist. Was Wissenschaft und Leben seit langem als überragend anerkannt, oft nachgeahmt, aber bis jetzt noch nicht wieder erreicht haben, das wird in dem Buche Korffs einer umfassenden Zusammenschau unterzogen, mit klarer Begrifflichkeit geordnet und dargestellt und als Geleit dem modernen Menschen übergeben. Hier richtet sich ein Forscher ausschließlich nach „ausgewählten Werten" und schafft eine wertvolle Wissenschaft!

Das Buch von Gerhard Fricke[1]) „Der religiöse Sinn der Klassik Schillers"[1]) sei diesem Berichte noch angeschlossen, ob-

[1]) Gerhard Fricke, Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. (Zum Verhältnis von Christentum und Idealismus = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Bd. II.) Chr. Kaiser Verlag, München 1927, 378 S.

wohl der Verfasser andere als rein literarhistorische Ziele verfolgt. Nach des Verfassers Bekenntnis ist es ein Warnruf an die protestantische Theologie, „ihrer Gegenwart das Wort recht zu sagen, in einem klaren und nicht in einem verzerrten Spiegel". Wohlgemerkt: diejenige protestantische Theologie ist damit gemeint, die mit offenen Augen die Gefahr sieht, die dem kirchlich geschlossenen Christentum droht durch eine Deklarierung bestimmter Grundsätze des Idealismus zum Dogma einer neuen Religion, eine Gefahr von Seiten des modernen, religiös ringenden Menschen, für den das Christentum keine lebendige Wirklichkeit mehr bedeutet. Frickes Buch erstrebt eine Reinigung der religiösen Atmosphäre. Nach seiner Ansicht findet sich reale Religion allein im Neuen Testament. Der Idealismus ist keine Religion und kann auch nicht als die neue Form einer solchen (neben dem Christentum) interpretiert werden. Dazu fehlt dem Idealismus die Metaphysik, die Grundvoraussetzung jeder wirklichen Religion. Aber der Idealismus — und darum der Mahnruf an die Theologen! — erscheint als die Form einer stellvertretenden Religion. Seine Grunderfahrung ist ein religiöses Erlebnis: „die Erfahrung unbedingter Freiheit im unbedingten Soll", die das sittliche Postulat erzeugt, „die als Soll erfahrene Wirklichkeit zu tun". In dieser — rein formalen — „Urspannung", die leer und unwirklich im Vergleich mit der christlichen Gott-Mensch-Spannung wirken muß, erweist sich der Idealismus als religiöse Haltung. Aber der Idealismus erschuf sich nie, „was er sich auch nicht erschaffen konnte": eine religiöse Offenbarung und ein Dogma.

Fricke wendet sich scharf gegen jeden Versuch von christlicher Seite, „den Inhalt der christlichen Offenbarung in die Kategorien der idealistischen Religion zu füllen", sowie gegen Anstrengungen von nichtchristlichen Positionen her „durch Vertauschung der transzendentalen Kategorien, aus denen der Idealismus allein verstanden werden kann, mit metaphysischen — den Idealismus zu zerstören und in die Immanenz zu überführen, innerhalb derer er als Pantheismus, als Humanismus im Sinne einer Apotheose des autonomen Menschen gedeutet werden kann, der sich selber Maß und Ziel ist". Hier wendet sich Fricke mit aller Schärfe gegen Dilthey und Korff, bei denen der Idealismus zum Gegenspieler des von der Metaphysik lebenden Christentums wird.

Frickes Buch — von tiefem wissenschaftlichem Ernst und christlicher Überzeugungskraft getragen — versucht, „auf indirektem Wege durch eine Untersuchung des Gestalteten zu der tiefsten Wurzel des Gestaltenden vorzudringen". Dabei will es nicht das Ziel der Gestaltanalyse erreichen, sondern erblickt Ethos und Religion als letztes Fundament der Person und des Werkes.

Fricke hat Schillers Schaffen zu seiner Untersuchung ausgewählt, da es ihm als reinstes Spiegelbild der idealistischen Schaffens- und Lebenshaltung überhaupt erscheint. In der Durchführung bildet das Biographische nur das Gerüst der ersten Kapitel, an die sich die eigentlichen Untersuchungen über die religiöse Ethik Schillers anschließen. Das poetische Schaffen tritt dabei in den Hintergrund der Betrachtung. Die bereits genannten Ergebnisse werden in allgemeine geistes- und religionsgeschichtliche Zusammenhänge eingegliedert.

Die beiden zuletzt besprochenen Bücher zeigen dem Einsichtigen — trotz der scharfen Gegnerschaft in ihren grundsätzlichen Anschauungen — die gleiche formale Grundhaltung der Forscher der Epoche des deutschen Idealismus gegenüber; beide treten von einem Standpunkte aus an die Untersuchung und die Darstellung heran, der die Wandlung dokumentiert, die die heutige Wissenschaft durchmacht.

Leipzig. Willi Koch.

HEIMATGESCHICHTE UND SIEDLUNGSKUNDE.

I.

In einem Sammelberichte soll zum ersten Male über neue Literatur zur Heimatgeschichte und Siedlungskunde berichtet werden. Die nicht ganz gewöhnliche Verbindung dieser historischen Arbeitszweige macht es wohl erforderlich, zunächst einmal in kurzen Strichen aufzuzeichnen, welche Berührungspunkte beide gemeinsam haben, so daß sie mit einiger Berechtigung in Beziehung gesetzt werden können. Heimatgeschichte wie Siedlungskunde sind im Bereich der gesamten historischen Wissenschaft verhältnismäßig junge Begriffe. Gewiß hat man schon seit langem eine bewußte vaterländische Geschichtschreibung, die nicht nur der Vermittlung neuer historischer Tatsachen und Problemstellungen diente, sondern in ethischem Streben aus dem Geschehen der Vergangenheit heraus das Verständnis für die Gegenwart des Vaterlandes und die Liebe zum Vaterlande erwecken und fördern wollte, gewiß befleißigte man sich auch früher schon, mit peinlichster Sorgfalt Lokal- oder Ortsgeschichte zu schreiben, doch war beides in Ergebnis, Methode und Zweck anders gestaltet, als es aus dem heutigen Schrifttum der Heimatgeschichte hervorgeht. Vor allem muß betont werden, daß sich die Wissenschaft selbst erst in letzter Zeit mit den Fragen heimatgeschichtlicher Forschung ernstlich zu beschäftigen beginnt und sie aus einem manchmal recht blutigen Dilettantismus zu heben unternimmt, zugleich aber auch einsieht, daß diese auf engstem Raum arbeitende Forschung der Gesamtdarstellung historischen Geschehens besten Vorschub zu leisten vermag. Dazu kommt wiederum das ethische Moment, daß mit der Beschäftigung und Darstellung der Vergangenheit des heimatlichen Lebensraumes, der Familie, des Hauses und Hofes, der Ortschaft, des Bezirkes das Interesse an der Heimat und die Liebe zu ihr wachgerufen und damit das Gefühl des Verbundenseins mit der Heimaterde im Volke gestärkt wird. Die Siedlungskunde wurde ehedem als ein Teil wirtschaftsgeschichtlicher Studien betrachtet, bis sie durch August Meitzens bahnbrechendes Werk „Siedlung und Agrarwesen“[1]) allmählich zu einer selbständigen Disziplin heranwuchs, in der die reine wirtschaftsgeschichtliche

[1]) Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen, 3 Bde. und 1 Atlasband, Berlin 1895 ff.

Betrachtungsweise nur noch einen Teil bildete, dagegen ein Ausbau der Arbeitsmethode vergleichender Art nach den verschiedensten Naturwissenschaften und über mehrere Landschaften hinweg stattfand, wobei nun die Beziehungen zwischen Mensch und Boden, Volk und Raum in den Mittelpunkt der Betrachtungsweise gestellt wurden. Hier reichen sich aber Heimatgeschichte und Siedlungskunde die Hand zu gemeinsamem Tun; denn durch Siedlung wird der Mensch heimfest, und Heimatboden ist Siedelraum! Der Heimatforscher wird erst mit der Behandlung der siedlungsgeschichtlichen Vorgänge eine wirklich lebendige und abschließende Geschichte seiner Heimat zu schreiben und den Ursprung und die Entstehung seines Heimatortes zu erkennen vermögen, desgleichen hat aber auch der Siedlungskundler von der Auswertung solcher Einzelstudien die beste Grundlage zur Betrachtung der großen und wichtigen Zusammenhänge der besiedelten Räume und der siedelnden Völker. In dieser gegenseitigen Ergänzung finden wir auch die Literatur vor, die in den letzten Jahren mächtig angewachsen ist, so daß hier nur das Wichtige und für die weiteren Forschungen Fruchtbare herausgegriffen werden kann.

Zunächst sind einige Arbeiten hervorzuheben, die sich theoretisch mit den Fragen auseinandersetzen, welche Bedeutung der Landesgeschichte im neuen Aufgabenkreis der allgemeinen Geschichtschreibung zufällt, und wie sie am besten methodisch und stofflich aufgebaut werden kann. Rudolf Kötzschke behandelt in einem Aufsatze, der aus einem von der Konferenz landesgeschichtlicher Institute veranstalteten Vortrage auf dem Historikertag zu Frankfurt a. M. 1924 hervorgegangen ist, „Nationalgeschichte und Landesgeschichte".[1]) Ausgehend von der Bezeichnung Landesgeschichte, womit ein Ausschnitt aus der allgemeineren deutschen Geschichte verstanden wird, galten früher in etwas anderem Sinne Ausdrücke wie Partikulargeschichte, Territorialgeschichte oder Provinzialgeschichte. In letzter Zeit drang der Ausdruck Landesgeschichte durch, wobei ebenso die Vorstellung eines Herrschaftsgebietes staatlicher Art, eines Landesstaates obschweben kann, hauptsächlich aber die geschichtlichen Vorgänge und Wandlungen zur Darstellung kommen sollen, die „das Land als Wohn- und Nährboden der Bevölkerung" und als Gebiet aller darin eingeschlossenen Kulturtätigkeit hat. „Das Land erscheint als eine organische Einheit, in innerlichem Zusammenhange mit kleineren, engräumigen Gebilden, wie auch mit den benachbarten, die sich zu einem größeren Ganzen zusammenschließen." Nach einer klaren Übersicht über die Geschichte der Landesgeschichtschreibung von ihren Anfängen her und der Würdigung der zahlreichen Organisationen und Persönlichkeiten, die sich um die

[1]) Abgedruckt in Thür.-Sächs. Ztschr. XIII, S. 1 ff., Halle 1925.

Förderung dieser Art Geschichtschreibung verdient gemacht haben, werden die „neuen tragenden Gedanken" hervorgehoben, die der Landesgeschichte in der Gegenwart besondere Bedeutung geben. Scharf umrissen und besonders gewürdigt werden die Sätze: Land ist Staatsboden, Land ist Volksboden, Land ist Kulturboden, Land ist Heimatboden. Die Krönung aller landesgeschichtlichen Einzelarbeit ist die vergleichende Landesgeschichte, die der Nationalgeschichte für ihre ins Große gehenden Forschungen den besten Vorschub zu leisten vermag. Hermann Aubin entwickelt in vier Aufsätzen[1]): 1. „Die historische Kartographie der Rheinlande", 2. „Aufgaben und Wege der geschichtlichen Landeskunde", 3. „Die geschichtliche Stellung der Eifel", 4. „Heimat und Volksbildung" aus seiner reichen Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Rheinlande eine feine und klare Methode der Verarbeitung und Auswertung landesgeschichtlicher Probleme und eine gute Darstellung des durch die Eigenart der Quellen erreichbaren historischen Stoffes für die Wissenschaft und Volksbildung. Als dritte Arbeit in diesem Kreise ist Adolf Helboks „Aufbau einer deutschen Landesgeschichte aus einer gesamtdeutschen Siedlungsforschung"[2]) zu nennen, die von der Voraussetzung ausgeht, daß jede landesgeschichtliche Entwicklung mit der Ansiedlung und dem Seßhaftwerden der Menschen in diesem Lande einsetzt, und daß der Mensch und der in seiner Nutzung oder seinem Besitz stehende Boden zu jeder Zeit in engstem Zusammenhange stehen, so daß die Geschichte „jener wundervollen Symbiose zwischen Erde und Volk" der Kern der landesgeschichtlichen Darstellung selbst ist, die für Mensch und Landschaft alle Natur- und Kulturlebenslagen zu erfassen bestrebt sein muß.

Aus solchen Ideen heraus geboren sind zwei Werke entstanden, die für die weitere Entwicklung der heimatgeschichtlichen und siedlungskundlichen Studien von ausschlaggebender Bedeutung sein werden. Es ist nicht besonders verwunderlich, wenn diese Werke aus den wissenschaftlichen Instituten hervorgegangen sind, die nach eigener Art in langer Tradition und mit schon reichen Früchten dieser Forschung ihre eigensten Dienste gewidmet haben. Die „Kulturströmungen in den Rheinlanden. Geschichte — Sprache — Volkskunde"[3]) sind eine Veröffent-

[1]) Zusammengefaßt unter dem gemeinsamen Titel „Geschichtliche Landeskunde" in Rheinische Neujahrsblätter, hrsg. vom Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande a. d. Universität Bonn, IV. Heft, Bonn 1925.

[2]) Schriften zur deutschen Siedlungsforschung, hrsg. von R. Kötzschke-Leipzig, in Verbindung mit A. Helbok-Innsbruck und H. Aubin-Bonn, 1. Heft. Dresden 1925.

[3]) Mit 77 Abb. im Text, Bonn 1926.

lichung des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, in der die Ergebnisse langjähriger Studien mit einer dort typisch ausgeprägten Methode vorgelegt werden. Hermann Aubin behandelt in lebensvoller Darstellung den Abschnitt „Geschichte"; ausgehend von der natürlichen Beschaffenheit der Landschaften, der Morphologie des Bodens, des Klimas, der Bodenbedeckung und der Bodenschätze, wird zunächst die Abhängigkeit des Menschen von diesen natürlichen Voraussetzungen untersucht, um dann die gesamthistorische Entwicklung der Rheinlande bis zu einem Ausblick auf die neueste Zeit darzustellen: Völker uud Völkerbewegungen, Gaue, Herzogtümer und Herrschaften, Staatsbildungen, Dynastien, Kirchenprovinzen, Verkehr und Rheinstraße finden eine übersichtliche historische Behandlung in guter Zusammenschau. Theodor Frings bringt in dem Abschnitt „Sprache" zunächst eine Einführung in die von ihm ausgebildete Methode, die er dann für die Untersuchung der Verbreitung sprachlicher Erscheinungen und die Feststellung bestimmter Sprachlandschaften mit Erfolg anwendet. Joseph Müller stellt in einem dritten Abschnitt „Volkskunde" die Verbreitungsgebiete der rheinischen Jahresfeuer (Fasten-, Oster-, Martins- und Johannisfeuer) und einiger Volkslieder fest, um daraus wertvolle volkstumsgeographische Schlüsse zu ziehen. Die Ergebnisse aller drei Abschnitte decken und vervollständigen sich in eindrucksvollster Art und bringen die überzeugende, für die Einheit der Rheinlande sehr wichtige Erkenntnis, daß der Rhein niemals kulturscheidend, sondern stets kulturverbindend für beide Uferlandschaften war, während hauptsächlich durch geographische Bedingungen (Hunsrück-, Eifel- und Erftbarriere) verursacht das ganze Land in mehrere in Süd-Nord-Linie übereinander gelagerte Kulturlandschaften gegliedert ist, die in sich wieder in bestimmte um Kulturzentren gruppierte Kulturprovinzen zerfallen. — Aus dem „Seminar für Landesgeschichte und Siedlungskunde" an der Universität Leipzig, das unter Rudolf Kötzschkes Leitung gleichfalls eine eigene, immer mehr verfeinerte Methode siedlungsgeschichtlicher Studien ausgebildet hat, die heute schon in der Literatur als die „Leipziger Schule" charakterisiert wird, ist das der Mitarbeit von 12 Beiträgern zu dankende und Rudolf Kötzschke zum 60. Geburtstage dargebrachte Werk „Deutsche Siedlungsforschungen"[1]) hervorgegangen. Die Absicht des Werkes, das aus zwölf organisch miteinander verbundenen Aufsätzen besteht, ist es, über den Stand der siedlungsgeschichtlichen Studien Aufschluß zu geben, Methode und Wege für weitere Forschungen zu zeigen und den Wert der verschiedenen siedlungsgeschichtlichen „Hilfswissenschaften" mit besonderem Hinweis auf

[1]) Mit 5 Karten, hrsg. von W. Uhlemann, Leipzig und Berlin 1927.

das vergleichende Studium hervorzukehren. Walter Uhlemann behandelt „Gegenwartsaufgaben vergleichender Siedlungsforschungen auf deutschem Volksboden" und weist auf die Bedeutung vergleichender Zusammenarbeit der einzelnen Wissenszweige, Geologie, Geographie, landwirtschaftliche Bodenkunde, Vorgeschichte, Geschichte, Volkskunde, Namenforschung und Sprachgeschichte hin, woraus dann in übersichtlicher Zusammenschau die Erkenntnis der Siedelräume, der siedelnden Menschen und all der verschiedenartigen positiven wie negativen Siedlungsvorgänge geschöpft werden kann. Rudolf Martiny betrachtet in seinem Aufsatze „Morphologische Siedlungsforschungen" von geographischer Seite her die Siedlungsphänomene in klaren theoretischen Auseinandersetzungen; Ursache und Wirkung werden bei der Gestaltung, dem Zweck und der Auswertung der Siedlungen mit Bezug auf die natürlichen Gegebenheiten der Landschaft und dem Zielstreben der Menschen genau gegeneinander abgewogen. Friedrich Walter legt die „Beziehungen zwischen Bodenanbau und Siedlungsgeschichte" klar, indem er an dem Beispiel einer sehr lehrreichen Landschaft aus Mittelsachsen die genauen Ergebnisse der Bodenkunde und des Anbaus der landwirtschaftlichen Kulturpflanzen in engen Zusammenhang mit den siedlungsgeschichtlichen Vorgängen bringt und dadurch die Kenntnis um die Gestaltung und Entwicklung der Siedelräume in älteren und jüngeren Zeiten wesentlich vertiefen hilft. Walter Frenzel behandelt an einem guten Beispiel aus der sächsischen Oberlausitz „Vorgeschichtliche und neuzeitliche Siedlung in ihren Beziehungen und Bedingtheiten" und kann in guter Durchführung der Methode nachweisen, daß die Siedelanlagen und -plätze aller Zeiten in ihrer überlieferten Konstanz oder dem auffälligen Wechsel noch immer den gleichen, naturgegebenen Bedingtheiten unterworfen sind. Fritz Krause kann durch eigene Beobachtungen und Studien in der Landschaft „Die völkerkundlich-volkskundliche Forschung in ihrer Bedeutung für die Siedlungskunde" erläutern an dem Brauch in Hausbau, Haus- und Gehöftform, bei der Anwendung verschiedenen Baumaterials und beim Verfolg der verschiedenartigen Abwandlungen der Siedlungsformen durch die Umgestaltung der Wirtschaftsweise oder der Lebensformen. Den Beziehungen zwischen „Ortsnamenforschung und Siedlungsgeschichte" geht Hans Beschorner an zahlreichen Beispielen sächsischer Ortsnamenbildungen nach und kann dabei an der Hand reicher Quellennachrichten nachweisen, daß slawische und slawisch klingende Namen nicht immer auf slawische Siedlungen zurückreichen, sondern in oft merkwürdigen Umbildungen späterer Zeiten aus deutschen Ortsnamen entstanden sind; außerdem bringt Beschorner eine peinlich gearbeitete Übersicht über die Wüstungsliteratur in Sachsen in einem Anhang.

Heinrich Felix Schmid behandelt in seinem Beitrag „Die sozialgeschichtliche Auswertung der westslawischen Ortsnamen in ihrer Bedeutung für die Geschichte des nordostdeutschen Kolonialandes" unter ausgiebiger Benutzung des Quellenmaterials und der neueren, sehr wichtigen, der deutschen Wissenschaft leider nur schwer zugänglichen russischen, polnischen und tschechischen Literatur; die Erfassung der sozialgeschichtlichen Bedeutung jenes Namenschatzes ist für die Erforschung des gesamten ostdeutschen Volksbodens von ungeheurer Tragweite, weil damit nicht nur die soziale Struktur der Bevölkerung in slawischer Zeit, sondern vor allem der deutschrechtliche Einfluß der Kolonisationszeit auf den Siedlungsbestand klargestellt werden kann. Herbert Schönebaum hebt „Die Bedeutung der Siedlungsvorgänge für die Entstehung des ungarischen Komitats" hervor und kann damit die Entwicklungsgeschichte eines staatlichen Verwaltungsbezirkes von seinen Anfängen her durch die Beobachtung der Siedlungsvorgänge zur Darstellung bringen. „Siedlungsforschung in Estland und Lettland" nennt Paul Johansen seinen Beitrag, in dem er über den Stand siedlungskundlicher Studien, über die auswertbaren und vorhandenen Quellen und über den weiteren Weg der Arbeiten berichtet und somit ein gutes Beispiel dafür gibt, wie die siedlungsgeschichtliche Forschung in einer Landschaft aufgenommen zu werden vermag. Als Beispiel für städtische Siedlungsstudien behandelt Helmuth Gröger „Meißen, ein Beitrag zur Städtegeschichte der ostdeutschen Kolonisationszeit" mit allen zu Gebote stehenden stadtgeschichtlichen Quellen, die in ihrer Gesamtheit reichen Aufschluß über die Topographie und über die verschiedenen Rechtsverhältnisse in den einzelnen Siedelteilen bringen. Ein wertvoller Beitrag zur neueren Siedlungsgeschichte ist die von Fritz Curschmann erstmalig publizierte „Denkschrift Brenckenhoffs", jenes bekannten und umsichtigen Beraters Friedrichs des Großen für seine Urbarmachungspläne und Kolonisationspolitik in Brandenburg-Preußen. Den Beschluß des ganzen Werkes bildet ein Nachruf Werner Radigs „Alfred Hennig, ein Forscher sächsischer Siedlungskunde und Vorgeschichte" mit besonderer Würdigung der guten Leistungen[1]) und viel versprechender Pläne des im Weltkriege gefallenen Schülers Rudolf Kötzschkes.

In gleicher Richtung wie die oben genannte Bonner Veröffentlichung liegen die „Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte"[2]) von Franz Steinbach, in denen der

[1]) Die beiden Arbeiten Alfred Hennigs „Boden und Siedlungen im Königreich Sachsen", Diss. Leipzig, Rudolstadt 1912 und „Die Dorfformen Sachsens", Dresden 1912 sind heute noch unentbehrlich zur Einführung in das Verständnis siedlungskundlicher Arbeiten.

[2]) Mit 19 Abb. im Text und 10 Karten = Schriften des Instituts für Grenz- und Auslanddeutschtum a. d. Universität Marburg, Heft 5, Jena 1926.

Verfasser zwar noch nicht die letzten wissenschaftlichen Ergebnisse vorzulegen vermag, zunächst auch auf eine Behandlung des rechtsgeschichtlichen Teils der Probleme verzichten muß, aber mit größter Schärfe die Fragen herausstellt, die nach seiner Meinung immer mehr von der bisher üblichen Art der Beantwortung abgelöst werden müssen. Siedlung, Dialekt, Ortsnamen und Hausbau sind ihm nicht mehr untrügliche Symbole stammeseigentümlicher Nachwirkungen aus der germanischen Zeit, sondern Produkte von Einflüssen und Ausstrahlungen starker Kulturzentren auf das umlagernde Gebiet im System konzentrischer Kreise von der älteren zur jüngeren Zeit, ebenso wie die vorherrschenden Verkehrsbeziehungen als Faktoren der Kulturvermittlung und damit auch als Ursache germanisch-romanischer Sprach- und Volkstumsgrenze angesehen werden müssen. Trotz einer vielleicht bewußten Zuspitzung der Probleme wird die Wissenschaft, vor allem die Volkstumsforschung an diesem anregenden und förderlichen Werke nicht ohne weiteres vorübergehen können, sondern sich mit der Methode vertraut zu machen haben, wenn auch in anderen deutschen Gauen infolge viel günstigerer Vorbedingungen das Gepräge des Stammeseigentümlichen viel länger und intensiver nachgewirkt und die weitere Kulturentfaltung beeinflußt hat als in den stetig von regstem Leben durchbluteten Rheinlanden, so daß die herrschende Lehre dadurch noch nicht erschüttert, aber doch neu befruchtet ist.

Als einzelner versucht Robert Mielke das gesamte Bereich der deutschen Siedlungsforschungen in dem für einen größeren Leserkreis geschriebenen Werke „Siedlungskunde des deutschen Volkes und ihre Beziehungen zu Menschen und Boden“[1]) zu umspannen. Der Verfasser ist durch seine zahlreichen früheren Arbeiten kleineren Umfangs bekannt, in denen er sich, von der Baugeschichte herkommend, zu einzelnen Fragen hauptsächlich der Formengebilde der Siedlungen äußert. Auch in seiner „Siedlungskunde“ tritt die baugeschichtliche und architektonische Behandlung des gesamten Stoffes stark in den Vordergrund und läßt die gründliche Eigenkenntnis der Siedelbilder, Haus- und Gehöftanlagen durchblicken, ebenso wie die Schilderungen der landschaftlichen Reize und Wirkungen der Siedlungen dem Ganzen ein besonderes Gepräge verleihen. Leider ist die historische Betrachtung der Probleme nicht voll befriedigend. Die in dem Inhaltsverzeichnis gebotene Gliederung läßt eine einheitliche Linie vermissen, bringt ganz verschiedene Gesichtspunkte in der Betrachtungsweise der Probleme, enthält Falsches und Widerspruchsvolles, das bei der textlichen Darstellung in erhöhtem Maße wiederkehrt. Dabei hat man jederzeit den Eindruck, daß der Verfasser einzelnen histo-

[1]) Mit 93 Abb. und 6 Tafeln im Text, München 1927.

rischen Tatsachen vielleicht zu große Bedeutung beimißt, andere dagegen gar nicht berücksichtigt. „Die vorgeschichtliche Siedlung in Europa" und „Die keltische und slawische Siedlung" bilden die kurzen einleitenden Kapitel zum Hauptteil, der „Die germanische Siedlung" ausführlichst behandelt. Die Zusammenhänge dieser Disposition sind nicht ganz klar, zumal da Mielke im ersten Falle neben einer kurzen Erwähnung der Indogermanen ausschließlich auf Griechenland und Italien eingeht, die allein die Vorgeschichte von Europa noch nicht ausmachen und zum Hauptthema in diesem Falle innerlich nicht in näherer Beziehung stehen, während er im zweiten Kapitel Kelten und Slawen, die kulturell, wirtschaftlich und zeitlich weit auseinanderliegen, unmittelbar nebeneinanderstellt. Im Hauptteil werden historische, geographische, wirtschaftliche und volkskundliche Beobachtungen willkürlich zur Entwicklung und Lösung der siedlungskundlichen Probleme herangezogen, so daß die erzielten Ergebnisse entweder einseitig charakterisiert werden oder aber, auf fehlerhafte Schlüsse aufgebaut, Falsches bieten. Es geht z. B. nicht an, die Siedlungen Siebenbürgens, der Zips und der Heanzen ohne Kritik unter „Die fränkische(!) Siedlung im alten Österreich-Ungarn" zu stellen, ebensowenig wie gebilligt werden kann, daß unter dem Stichwort „Die Dorf- und Stadtsiedlung in Tirol" in der Disposition gleichzeitig Kärnten, Steiermark, Krain, der Böhmerwald und Mähren betrachtet werden. Innerhalb des geographisch von den anderen geschiedenen Abschnittes „Die mitteldeutsche Siedlung" werden neben der fränkischen, hessischen und thüringischen auch die schwäbische (elsässische, badische, württembergische) und die bayrische Siedlung behandelt, wobei also die historische Orientierung betont ist und auf die Stammesgeschichte Bezug genommen wird. Dagegen kommt bei dem durch seine geschichtliche Sonderentwicklung abgetrennten Abschnitt über „Die mitteldeutsche und ostdeutsche Kolonialsiedlung" nur die friesische und die sächsische Kolonialsiedlung zur Darstellung, wobei dem letzteren auch noch „Die fränkische Dorfsiedlung" und „Die fränkische Stadtsiedlung" unterstellt werden! Neben diesen schon aus der Disposition erkenntlichen Mängeln sei nur noch einiger schwacher Stellen in der historischen Darstellung gedacht. Auf Grund der Ergebnisse exakter vorgeschichtlicher Forschungen ist es bis heute noch nicht geglückt, die Germanen, wie Mielke es tut, als klar erkennbaren Teil der indogermanischen Rasse schon in der jüngeren Steinzeit nachzuweisen (S. 48). Die Behandlung des ganzen Slawenproblems mit Bezug auf die germanische Vermischung ihres Blutes, der Urgermanentheorie und dem Verhältnis zwischen Deutschtum und Slawentum (S. 70, 237, 238, 243) erscheint reichlich verworren und widerspruchsvoll; von „slawischen Urbewohnern" im Gebiet

des Regnitztales zu sprechen, entbehrt jeder historischen Begründung (S. 144). Ebensowenig überzeugend sind die Abschnitte über die geschichtliche Entwicklung der deutschen Stadt (S. 75ff., 264) als Rechtsgebilde, Wirtschaftsfaktor und Siedelform. Die Stadt ist nach Mielke aus der Grundform des Haufendorfes als Siedlung, in seiner Rechts- und Wirtschaftslage aus der Landgemeinde durch Anhäufung der Siedlung und durch allmähliches Umstellen von der reinen Landwirtschaft zu Handel und Handwerk hervorgegangen. Merkwürdig berührt auf S. 75 die Behandlung und Deutung des Namens König Heinrichs I. (Haganrih = Fürst des umhegten Raumes) zu Beginn historischer Ausführungen über „Die Stadt", ebenso wie die versehentliche Verwechslung der Bistumserrichtung (968, Otto I.) mit der Burggründung (929, Heinrich I.) in Meißen (S. 238). Andere Widersprüche, auch in sprachgeschichtlicher Hinsicht (thaurp usw. S. 67 und die Deutung der -ingen-Namen S. 65), sollen nicht ausführlich besprochen werden. Aber auch die Behandlung der Siedlungsformen läßt für den Siedlungshistoriker manchen Wunsch offen. Vor allem fehlt dem ganzen Werke die hierbei unbedingt notwendige Schärfe und Klarheit in der Behandlung und Erklärung der Formen und Begriffe. Der Einzelhof, für Mielke die nachweisbar älteste Siedlungsform der Indogermanen (?, dazu das umstrittene Beispiel Groß-Mimelage bei Quakenbrück in Westfalen!) ist bald die angewandte Siedlungsform im gesicherten Volkslande, deren wirtschaftliche Funktionen in einer bevorzugten Viehwirtschaft zu suchen sind, während sich die germanischen Stämme auf ihren Wanderzügen der kleinen geschützten Sammelsiedlung bedienten. Bald aber erscheint auch der Einzelhof gerade durch die Wanderungen vom nördlichen Europa vorgetragen worden zu sein. Das Haufendorf, „der Einzelhof im geselligen Verbande" (! S. 63), ist diesem etwa schon vor 2000 Jahren entsprossen und hat im Gegensatz zum Einzelhof vornehmlich Funktionen des Ackerbaus. Dieser Meinung widerspricht aber Mielke, wenn er (S. 70) bei der Darstellung des Vordringens der Slawen nach Westen das Haufendorf als die diesen für ihre Viehwirtschaft erwünschte Siedlungsform darstellt. Über den Weiler und das Runddorf vermag Mielke nichts Wesentliches auszuführen! Ihm ist das Runddorf keine besondere Dorfform, weil es, eine merkwürdige Begründung, in der Form seiner Wirtschaft die deutsche Gewanneinteilung aufweist. Sehr ausführlich ist dagegen die Betrachtung des Straßendorfes, dessen Ursprung er in Anlehnung an die vici canabari der römischen Lagervorstädte den Franken zuschreibt. Es ist in allen seinen Verbreitungsgebieten die typisch ausgeprägte Form kolonisatorischer, künstlischer Siedeleinwirkung, zumeist unter militärischem oder grundherrlichem Einflusse. Hier hat Mielke entschieden richtige Feststellungen ge-

macht, die leider durch Ausführungen über die formalen Zusammenhänge des Straßendorfs mit dem Haufendorf abgeschwächt werden. — So verdienstlich auch das Werk Robert Mielkes sein mag, dessen Schwierigkeit hauptsächlich in dem Versuch einer Zusammenschau des überreichen, teilweise noch sehr problematischen Stoffes liegt, so mußten doch in Anbetracht der über die wissenschaftlichen Kreise hinausgehenden Wirkung des Werkes in breitere Volksschichten die Mängel und Schwächen in größerer Ausführlichkeit behandelt werden.

Aus dem Bereich vorgeschichtlicher Forschungen sind in letzter Zeit zahlreiche Arbeiten zur Siedlungsarchäologie hervorgegangen, von denen hier nur eine Auswahl geboten werden kann. Gustaf Kossinna, bekannt durch seine tiefgründigen Studien zur Geschichte der Germanen, durch seine programmatische Schrift „Die deutsche Vorgeschichte, eine hervorragend nationale Wissenschaft“[1]) und durch die unter seiner Leitung herausgegebenen Studien der „Mannus-Bibliothek“[2]), hat in seinem letzten Werke „Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit“[3]) die bisherigen Forschungsergebnisse in seiner ihm eigenen Methode und Anschauung zusammengefaßt. Von der stofflich leichter faßbaren Frühgeschichte her entwickelt er zeitlich rückwärtsschreitend die Probleme germanischer Volks- und Stammesverbreitung mit besonderer Würdigung der gesamten Kultur- und Wirtschaftsentfaltung, äußert sich kritisch zur Frage der Indogermanen und bringt vom archäologischen Standpunkt einen wertvollen Beitrag zu den Problemen der Völkerrassen auf europäischem Boden. Auch Carl Schuchhardt hat neben seinem in der Wissenschaft längst anerkannten „Alteuropa“[4]) in der „Vorgeschichte von Deutschland“[5]) einen Gesamtüberblick über die Kulturen und Menschen der einzelnen Perioden von der älteren Steinzeit bis über die Karolingerzeit hinaus gegeben, in dem er stets aus dem prähistorischen Fundmaterial heraus, unter Beobachtung geographischer und klimatischer Erscheinungen und mit Auswertung der für die späteren Epochen aufschlußreichen historischen Belegstellen die Kultur- und Völkerkreise in plastischer Schilderung hervortreten läßt. Dieses Werk bildet gleichfalls für jeden Siedlungshistoriker die unentbehrliche Basis für den Aufbau seiner Studien, da hier für das ganze deutsche Siedelbereich die

[1]) 2. stark vermehrte Auflage mit 456 Abb. im Text und auf 50 Tafeln, Würzburg 1914. Mannus-Bibliothek, hrsg. von G. Kossinna, Nr. 9.

[2]) Leipzig seit 1910.

[3]) Germanenverlag, Berlin, I. Teil 1926, II. Teil 1927.

[4]) „Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung“, mit 35 Tafeln und 101 Textabb. Straßburg und Berlin 1919.

[5]) Mit 285 Abb. München und Berlin 1928 = Geschichtswerk für höhere Schulen, hrsg. von A. Reimann. III. Teil. Ergänzungsbände Band 12.

siedlungsarchäologischen Phänomene in Bau, Wirtschaft, Technik, Art und Kultur des Wohnens, in Verbreitung, Konstanz, Wechsel und Mächtigkeit der Siedlungen aufschlußreich mitsamt den ursächlichen Zusammenhängen und Folgeerscheinungen überschaut werden. In einer sehr guten, unter Benutzung des gesamten in Frage stehenden Quellenmaterials ausgearbeiteten Einzelstudie behandelt Werner Radig den „Wohnbau im jungsteinzeitlichen Deutschland".[1]) Darnach können wir für diese vorgeschichtliche Periode kleinere und größere Sammelsiedlungen feststellen, die entweder in regellosem Haufen („Haufendorf") oder in bestimmtem System („Systemdörfer") als Halbkreis- oder Zeilendörfer auftreten. Damit kommt aber die letzthin von R. Mielke vertretene Theorie von dem indogermanischen Ursprung und von der nordeuropäischen Herkunft des Einzelhofes sehr ins Wanken. Es liegt die Vermutung nahe, daß man fälschlicherweise die gewaltigen Bildungen der Megalithgräber als Siedlungen angesehen hat. Für die Bronzezeit konnte Albert Kiekebusch in der Arbeit über „Die Ausgrabung des bronzezeitlichen Dorfes Buch bei Berlin"[2]) auf Grund sorgfältiger Beobachtungen eine eindrucksvolle Darstellung über den Grundriß eines ganzen Dorfes, der einzelnen Wohnstätten und über den kulturellen Zustand und die soziale Struktur jener Dorfinsassen bieten. Von den regionalen Arbeiten zur Vorgeschichte ragt Karl Schumachers „Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande"[3]) wegen der großzügigen Behandlung des Fragenkomplexes besonders hervor. In feinsinniger Weise verbindet Schumacher den prähistorischen Befund mit den Erscheinungen der Namenforschung, der Siedlungsformen und dem historischen Tatsachenmaterial zu einer umfassenden Schilderung der Landschaft und der Entfaltung der in ihr wirkenden menschlichen Kräfte. Bedeutsam ist dem Fachgelehrten hierbei vor allem die feine Beobachtung der in den Siedlungen der Rheinlande hervortretenden Siedelelemente und Grundrißformen, die durch Prähistorie und Namenbildungen besondere Würdigung erfahren. Für Böhmen und Mähren sind drei Werke zu nennen, die die Vorgeschichte des Landes behandeln. O. Menghin hat mit sicherem Blick für die gegenwärtige Wichtigkeit und Bedeutung der Vorgeschichte innerhalb der Landesgeschichte eine „Einführung in die Urgeschichte Böhmens und Mährens"[4]) geschrieben. H. Preidel stellt die Vorgeschichte in den Dienst der im Sudetenraum außerordentlich

[1]) Diss. Leipzig 1927, bisher ungedruckt.

[2]) Berlin 1923. Deutsche Urzeit, hrsg. von A. Kiekebusch und E. Norden, Band I.

[3]) 3 Bde, Mainz 1921—1925.

[4]) Anstalt für Sudetendeutsche Heimatforschung. Vorgeschichtl. Abt. Heft 1, Reichenberg 1926.

wichtigen und schwierigen Nationalitätenforschung in der Arbeit „Germanen in Böhmen im Spiegel der Bodenfunde“[1]), die wichtige Ergebnisse zur Frage nach der Verbreitung und Siedlungskonstanz germanischer Völkerschaften im heutigen Bereich der Tschechoslowakei bietet. Joseph Schránil hat gleichfalls „Die Vorgeschichte Böhmens und Mährens“[2]) dargestellt. Von besonderem Interesse ist seine Stellungnahme zu den umstrittenen Theorien germanischer und tschechischer Besiedlung des Landes, die er in ihrer vollen Einseitigkeit, wie sie der Anthropologe an der tschechischen Universität in Prag, Matiega, u. a. vorgetragen haben, in kritischerer Betrachtung nicht aufrechterhält[3]), aber doch die slawische Epoche bis zur historischen Fürstenperiode der einheimischen tschechischen Přemysliden als die Krönung des Werkes behandelt. Die Frage einer kontinuierlichen Siedlung der Deutschen aus der Nachkommenschaft germanischer Stämme wird ebenso verneint wie das Vorhandensein irgendwelcher fremder Inseln inmitten des geschlossenen slawischen Siedelbereichs. Dagegen „läßt sich mit Hilfe archäologischer Funde die Ausbreitung des slawischen Elementes über die politischen Grenzen des heutigen Böhmens hinaus verfolgen“ (S. 322). Es ist daher außerordentlich wichtig, neben dieser Auffassung die Forschungen Preidels und Menghins zu jenen Problemen zu kennen, die in sachlicher Würdigung zu ruhigen und klaren Ergebnissen gelangen. Von anderen vorgeschichtlichen Arbeiten über einzelne deutsche Landschaften sind noch E. Wahles „Vor- und Frühgeschichte des unteren Neckarlandes“[4]), C. Gumperts „Fränkisches Mesolithikum“[5]), C. Rademachers „Vor- und Frühgeschichte des Stadtgebiets Köln“[6]), A. Stuhlfauts „Vor und Frühgeschichte Oberfrankens“[7]), A. Auerbachs „Vor- und Frühgeschichte von Ostthüringen zwischen Elters und Saale“[8]) und O. Albrechts „Die Slawen in Thüringen. Ein Beitrag zur Festlegung der westlichen slawischen Kulturgrenze des frühen Mittelalters“[9]) zu nennen, die sich mehr oder weniger eingehend

[1]) Reichenberg 1926.

[2]) Berlin und Leipzig 1928. Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, hrsg. von R. Trautmann und M. Vasmer. 4. Band.

[3]) Trotzdem in dem Inhaltsverzeichnis „Kapitel V, Die römische Periode“, „Kapitel VI, Die slawische Periode“. Die lange Germanenzeit wird stark zurückgedrängt!

[4]) Mit 9 Tafeln und 1 Karte, Heidelberg 1925.

[5]) Leipzig 1927. Mannusbibliothek Band 40.

[6]) Mit 24 Abb. und 1 Fundkarte, Köln 1926.

[7]) Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken Bd. 30, Heft 1, S. 156—220.

[8]) Weida 1927. Geschichte der Stadt Weida 1, 2.

[9]) Jahresschrift für Vorgeschichte der sächs.-thür. Länder, hrsg. von der Landesanstalt für Vorgeschichte in Halle a. S. XII. Bd. Heft 2, Halle 1925.

mit den Fragen der Siedlungsarchäologie und der vorgeschichtlichen Topographie beschäftigen, für den Aufbau landesgeschichtlicher Siedlungsstudien gute Ausbeute geben und als heimatkundliche Spezialarbeiten beachtlicher Bedeutung besitzen. Als unentbehrliches Hilfsmittel wird auch der Siedlungshistoriker das groß angelegte und mit reichem Bild- und Kartenschmuck versehene „Reallexikon der Vorgeschichte“[1]) jederzeit benutzen können, wenn auch nicht verkannt werden darf, daß in manchen Partien ein Überreichtum des Gebotenen auffällt, und die Auseinandersetzungen über die in der Forschung schwebenden Kontroversen, oft mit persönlicher Note, störend wirken.

(Fortsetzung folgt.)

Leipzig. Walter Uhlemann.

[1]) Berlin seit 1924, hrsg. von Max Ebert, bisher Band I—XII erschienen.

MÖGLICHKEIT, WAHRSCHEINLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT IN DER GESCHICHTE.

VON FRITZ KERN.

Wie alle Menschen, so neigen auch wir Geschichtsforscher zum vaticinium ex eventu, bloß ist es bei uns gefährlicher, weil scheinbar ein wissenschaftliches Ergebnis. Ich möchte dafür zwei Beispiele geben.

1. Seit fast einem Jahrhundert besteht ein belgischer Staat, der germanische Südniederländer und romanische Wallonen für immer vereinigt halten will. Seit etwa einem Vierteljahrhundert aber gibt es unter Führung Pirennes eine Geschichtsauffassung, die sogenannte belgizistische, welche die Entstehung Belgiens, d. h. des zwievolklichen Staatsgebildes, aus der mittelalterlichen Vergangenheit der Südniederlande als zwangsläufige Entwicklung ableiten möchte. Nun ließe sich aber mit dem gleichen Recht auch das Bestehen eines zwievolklichen Staates Lothringen als notwendig erweisen. Oder auch eine Zwiesprachigkeit des heutigen Deutschen Reiches (Hoch- und Niederdeutsch als zwei Schriftsprachen) ließe sich aus dem Mittelalter ableiten. Offenbar handelt es sich doch in allen drei Fällen nur um Möglichkeiten von unbestimmter Wahrscheinlichkeit, die im Mittelalter angelegt waren; und das, was Wirklichkeit geworden ist, hängt von Vorgängen ab, die in Beziehung auf diese Möglichkeiten als zufällig zu bewerten sind. Die belgizistische Auffassung ist eine Folge des belgischen Staates, nämlich die ideologische Projektion seines Daseins in die Geschichte, kurz ein vaticinium ex eventu. Ich hoffe dies an dem nun vorzulegenden zweiten Beispiel noch deutlicher zu machen.

2. Die heutige Trennung der Nord- und Südniederländer hat als Entsprechung zu der eben erwähnten belgizistischen Behauptung eine hollandizistische oder (nach Geyls Bezeichnung) klein-

niederländische erstehen lassen. Danach wäre die Trennung der Nord- und Südniederländer bedingt durch eine verschiedene Anlage beider Volkshälften im 16. Jahrhundert. Der Süden soll zum Katholizismus geneigt und trotz des auffahrenden vlämischen Temperamentes sich leichter geduckt haben als der zähere, einem handfesten Kalvinismus von Natur aus zugeneigte Norden. Diese Auffassung, die dem holländischen Selbstgefühl schmeichelt, ist bis vor kurzem in den Schulbüchern herrschend gewesen, wird jetzt aber dank Geyls kräftigen Angriffen als bloßes vaticinium ex eventu entlarvt. Die Südniederlande, vor allem Gent, hatten einen glühenderen Kalvinismus als der gleichvolkliche Norden, dessen Bauerntum teilweise nur zögernd den Katholizismus aufgab. Charakterverschiedenheiten des Nordens und des Südens in dem lange für selbstverständlich angenommenen Sinn waren im 16. Jahrhundert nicht vorhanden. Die staatliche Trennung der Niederländer wurzelt im Aufstand gegen eine Großmacht. Der leichter zu verteidigende Norden vermochte sich loszureißen, der vorgeschobene Süden wurde von der Fremdherrschaft festgehalten. Die 400 000 in dem befreiten Norden auswandernden Südniederländer waren die beste Kraft des Landes und verlagerten den Schwerpunkt der Entwicklung; erst seitdem bildete sich die Verschiedenheit von Volksart und Leistung zu Gunsten des Nordens heraus. Der Unterschied in der staatlichen und kulturellen Entwicklung der beiden Hälften des Niederländertums rührt ganz einfach von Kriegsereignissen, von strategischen Umständen her. Die kulturellen und konfessionellen Verschiedenheiten sind Folgen, nicht Ursachen der staatlichen Zertrennung.

Ähnliche Thesen wie die falsche belgizistische und die falsche hollandizistische lassen sich in der Geschichtsauffassung unserer Zeit noch in Hülle und Fülle nachweisen. Wenn man diese fables convenues überblickt, die geduldig weitergeschleppt oder mit Fanatismus verteidigt werden, möchte man das alte Wort bejahen: „Die Geschichte ist ein Sack voll Lügen, die jeder glaubt." Und doch sind wir stolz auf die Höhe unserer kritischen Methode!

Diese vaticinia ex eventu haben eine zwiefache Wurzel. Die eine ist außerwissenschaftlich, sie beruht in den Eitelkeiten und Interessen der Völker, denen zu huldigen oder zu denen mindestens

zu schweigen viele Historiker für ihre vaterländische Pflicht erachten. Von dieser Fehlerquelle wollen wir nicht weiter sprechen. Die politischen Nachbarn und Gegner sorgen im allgemeinen dafür, daß die so bedingten Theorien nicht ohne Widerspruch bleiben. Aber eine zweite Fehlerquelle ist wissenschaftstheoretischer Art, und deshalb kann es vorkommen, daß die gesamte Wissenschaft eines Zeitalters einem Irrtum beipflichtet.

Das positivistische Zeitalter, das wir heute mit seinen Schwächen überblicken, dem wir aber selbst noch in erheblichem Grade angehören, war stolz darauf, nur „Tatsachen" zu kennen. Der Kampf galt einerseits den Werturteilen. Man wollte als Historiker nicht mehr sittlich über die Vergangenheit zu Gericht sitzen, sondern nur noch zeigen, wie die Dinge eigentlich gewesen sind. Kritisch gesäuberte Tatsachen wollte man ohne subjektive Beimengung vorlegen. Das schien aber außer den Werturteilen anderseits auch der sogenannten Konjekturalpolitik den Hals umzudrehen. Ich möchte diese Taktik der positivistischen Wissenschaft wieder an einem Beispiel veranschaulichen.

Wir alle wissen heute, daß unser Zeitalter von einem Kampf imperialistischer und pazifistischer Strebungen erfüllt ist. Wir schätzen die Wahrscheinlichkeit eines neuen Weltkrieges je nach unserer persönlichen Einstellung vielleicht auf 20 oder 50 oder 80%, sind uns aber selbstverständlich bewußt, daß diese Zukunftserwartungen keinerlei wissenschaftlichen Charakter haben, weil die Fülle der wirkenden Ursachen uns unübersehbar bleibt. Der glückliche Historiker, der im Jahr 2000 lebt, wird den friedlichen oder kriegerischen Charakter der zwei uns noch unbekannten Drittel des 20. Jahrhunderts als vollzogene Tatsache vorfinden. Wenn es nun aber im Jahr 2000 noch eine positivistische Geschichtsforschung gibt, dann wird sie in Gefahr schweben, das inzwischen Eingetretene als zwangsläufig schon in den Zuständen von 1928 enthalten anzunehmen, also die heutige Wahrscheinlichkeit eines neuen Weltkrieges je nach dem inzwischen Eingetretenen als 0 oder als 100% zu bemessen. Wir wissen, daß dies falsch ist, weil wir als Mithandelnde das Ringen großer Kräfte erleben und je nach unserer Einstellung die Aussichten des Krieges oder des Friedens mitschöpferisch zu beeinflussen suchen. Aber im Jahr 2000 können wir dieses Erlebnis den Historikern nicht mehr mit-

teilen; die Toten müssen es sich gefallen lassen, daß die Lebenden es besser wissen, und wenn es den Lebenden gefällt, nur noch eine Seite der Dinge zu betrachten, so wird eben die Geschichte der Historiker anders ausschauen als die Geschichte der geschehenden Dinge.

Früher schrieb der Sieger die Geschichte, heute meist der Positivist. Beides kann jetzt oft zusammenfallen. Die belgizistische Theorie wallonischen Ursprungs und die kleinniederländische Theorie holländischen Ursprungs sind ebensowohl positivistische Irrtümer wie Ideologien zur Rechtfertigung einer bestehenden politischen Größe. Leidtragender ist beidemal das auch politisch weniger glückliche Vlamentum, das in unseren Tagen erst langsam seine großniederländische Geschichtsauffassung herausarbeiten kann. Ein anderes Beispiel bietet die Auffassung des brandenburgisch-preußischen Aufstiegs. Die Weitgespanntheit und Zerstückelung der brandenburgisch-preußischen Länder von Kleve bis Memel gilt als ein günstiges Moment für die Herausgestaltung des preußischen Übergewichtes in Deutschland. Aber mindestens ebensogut kann diese geographische Gestalt als ungünstiges Moment, als Moment der Schwäche gewertet werden. Daß die Vereinigung dieser Länder in der Hand des Großen Kurfürsten Anregung zu einem besonders fortschrittlichen brandenburgischen Postwesen gab, kann man noch zugestehen; aber aus dieser Ländergruppierung einen Gesamtstaatsgedanken herauszuholen, wäre einem Fürsten von durchschnittlicher Befähigung am wenigsten von der gegebenen Lage nahegelegt worden. Vielmehr mußte der Staatsgedanke durch eine Reihenfolge überragender Talente einer ungünstigen Lage geradezu aufgezwungen werden. Lediglich die Persönlichkeit der Fürsten hat das negative geopolitische Vorzeichen in ein positives verwandelt. Wäre es den territorial kaum minder weitverzweigten Wittelsbachern oder den Habsburgern gelungen, die Vormacht zu gewinnen bzw. festzuhalten, so würde man ihre (sicherlich auch dann vor allem in den Persönlichkeiten begründeten) Erfolge nur zu leicht irgendwelchen geographischen Gesetzen zuschreiben. An sich konnten Düsseldorf-Mannheim-München oder Freiburg-Wien-Breslau ja ebenso gut oder ebenso schlecht Grundlage einer Vormacht werden wie Kleve-Berlin-Königsberg. Das hat man vielfach vergessen, denn der

Erfolg ist es, der auch die geographische Phantasie der Historiker einseitig befruchtet.

Das Ergebnis einer positivistischen Geschichtschreibung kann also ein ebenso unvollständiges Geschichtsbild sein, wie dasjenige des Siegers zu sein pflegt. Der deterministisch eingestellte Positivist rechnet zu wenig mit den freischöpferischen Kräften des Menschen, er rechnet zu wenig mit den Zufällen, die das Ergebnis manchen Ringens umkehren. Demgegenüber wollen wir hier die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer (selbstverständlich kritisch gezügelten) Konjunkturalmethode verteidigen. Jeder geschichtliche Querschnitt ist eine Konjunktur mit zahllosen zusammenwirkenden Kräften. Begreifen kann man eine Konjunktur selten ganz aus ihrem Ergebnis. Allerdings gibt auch das Ergebnis oft wichtige Aufschlüsse über die verhältnismäßige Stärke der zusammenwirkenden Faktoren. Aber nicht selten liegt es so, daß nicht die in einer Konjunktur vorhandene größte Wahrscheinlichkeit sich verwirklicht, sondern eine Möglichkeit von geringerer Wahrscheinlichkeit. Dann ist eben von außen her in die gegebene Konjunktur ein unberechenbarer Faktor eingetreten, wie z. B. der verfrühte Tod eines Mannes, das Wetter bei einer Seeschlacht u. dgl. Diese den Erfolg bestimmenden Faktoren müssen bei der Beurteilung der vor ihrem Eintritt bestehenden Konjunktur aus dem Spiel bleiben, wenn ein zutreffendes Geschichtsbild entstehen soll, wenn z. B. die Entschlüsse handelnder Personen richtig verstanden und bewertet werden sollen.

Um zu einem unserer Beispiele zurückzukehren: wenn man sich in den niederländischen Unabhängigkeitskrieg versetzt, so ist es für den Historiker allerdings erforderlich, die viel geringere geopolitische Wahrscheinlichkeit einer Befreiung des Südens vom spanischen Joch von vornherein ernstlich in Rechnung zu setzen; er darf hierin, gestützt auf das Ergebnis, klarer sehen als vielleicht manche Zeitgenossen der Ereignisse. Aber er darf nicht, verführt durch das Ergebnis, die Folgen der Zerreißung der Niederländer mit den Ursachen der Zerreißung verwechseln. Er darf nicht, verleitet durch das Ergebnis (die Befreiung und selbständige Entwicklung des Nordens), die Ursache dieser Befreiung in Wesensunterschieden der Volksteile suchen, da für die Befreiung das Auftreten fähiger Führerpersönlichkeiten, die nicht etwa aus dem

Norden stammten, für die Unvollständigkeit der Befreiung aber die erwähnte strategische Lage den Ausschlag gab. Um die Geschichte wirklich zu begreifen, müssen die in jeder geschichtlichen Konjunktur vorhandenen Möglichkeiten aufgezeigt werden. Die eingetretene Wirklichkeit ist nur ein Hilfsmittel bei der Ergründung der Konjunktur, sie ist nur als eine Möglichkeit neben anderen zu werten. Eine Geschichtsforschung, die dies beherzigt, ist schwieriger als die positivistische, dafür aber richtiger.

ANTIKE, GERMANENTUM, CHRISTENTUM UND ORIENT ALS AUFBAUFAKTOREN DER GEISTIGEN WELT DES MITTELALTERS.[1])

VON ALFRED v. MARTIN.

I. Das antike Element.

War es früher beliebt, Mittelalter und Antike auseinanderzureißen, eine Kluft zwischen ihnen aufzutun und sie als schlechthin gegensätzlich gerichtete Zeitalter einander gegenüberzustellen, so will bekanntlich demgegenüber Alfons Dopsch ebenso ausschließlich nur die „Kontinuität" zwischen Antike und Mittelalter gelten lassen, wobei er sich u. a. auch auf die kunstgeschichtlichen Ergebnisse Alois Riegls bezieht, der „die Einheitlichkeit der Entwicklung von Konstantin d. Gr. bis Karl d. Gr. dargetan" habe.[2]) Doch die allzu einfache Art, wie Dopsch die Frage gelöst sehen will, mußte Widerspruch erregen. Auf die Kompliziertheit der Problemlage weist Paul Kirn[3]) hin, wenn er formuliert: „in gewissem Sinne Kontinuität" und doch „in gewissem Sinne eine Zäsur"; anders ausgedrückt: Übernahme, aber unter wesentlicher Veränderung,

---

[1]) Es kann sich an dieser Stelle natürlich nur darum handeln, gewisse Grundlinien der Probleme herauszuarbeiten, welche die in der Überschrift angedeutete Fragestellung involviert. Das soll versucht werden durch eine beiläufige Übersicht über Ergebnisse und Stand der einschlägigen Forschung. Doch kann auch nach dieser Richtung hin keine Vollständigkeit angestrebt werden, da sonst angesichts der Begrenzung auf den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes das Ergebnis nur ein dürrer Schematismus sein könnte. Daher wurde hier die Form eines Querschnittes durch die gesamte hierhergehörige wissenschaftliche Literatur des einen Jahres 1926 gewählt, um jene notwendige Beschränkung im Extensiven zu finden, welche eine um so intensivere Beleuchtung der Probleme in kritischer Auseinandersetzung mit der Literatur gestattet.

[2]) Alfons Dopsch, Vom Altertum zum Mittelalter. Das Kontinuitätsproblem. Arch. f. Kulturg. 16, S. 159—182.

[3]) P. Kirn, Zum Probl. d. Kontinuität zw. Altertum u. Mittelalter: Arch. f. Urkundenforschg. X, S. 128—144.

d. h. wesenhafter Umwandlung. Und die Frage ist weiterhin die, inwieweit es sich bei der Antike im MA. um ein unmittelbares Weiterleben und inwieweit es sich um eine jeweilige Neuaufnahme (Rezeption oder „Renaissance") gehandelt hat. Es ist ferner, worauf Lüthgen[1]) hinweist, nicht etwa so, wie man annehmen möchte, daß — Lüthgen hat speziell die Kunst im Auge —, verglichen mit dem Geist der altchristlichen Zeit, der ma. Geist sich, dem Zeitablauf entsprechend, zunehmend entferne von der Antike. Wenngleich es viel zu weit geht — besonders wenn wir nicht lediglich die Kunstentwicklung ins Auge fassen —, das MA. als „ein vollkommen Neues" gegenüber der altchristlichen Zeit zu bezeichnen, so ist es doch richtig, daß das MA. sich „der Antike ganz anders bemächtigt hat, als dies die altchristliche Zeit getan hatte": es trat jetzt ein „sinnlicheres Reagieren" auf die Anregungen der Antike ein, verglichen mit der viel stärkeren Übersinnlichkeit des ursprünglichen christlichen Erlebens — obwohl gerade in frühchristlicher Zeit „in allen formalen Beziehungen ein natürliches Fortleben der allgemein gültigen und allgemein anerkannten Formen der Vergangenheit bestand". Wenn aber nicht die formale Anknüpfung äußerer Art, sondern die innere geistige Einstellung das entscheidende Moment ist, dann kompliziert sich das Problem besonders dadurch, daß auch auf ganz selbständigen Wegen (also ohne daß ein „Einfluß" vorläge) Züge auftreten können, die, wenn man sie untereinander vergleicht, innerlich wesensverwandt erscheinen. Lüthgen verweist auf „den Geist der Ordnung und des Regelmaßes", „ordnungsvoller und übersichtlicher Klarheit", der seit dem 12. Jahrhundert sich besonders stark geltend macht: „Inwieweit für diese durchaus ma.-geistige Einstellung Form- und Kompositionsgedanken der Antike anregend gewirkt haben, ist schwer zu sagen"; doch mag „dieses Gefühl für die übersichtlich gegliederte Ordnung und Klarheit . . ., das der Denk- und Vorstellungsweise des MA.s gemäß ist, auch (!) angeregt worden sein durch die Verstandesklarheit und den Geist edlen Maßhaltens der Antike". Sodann kommt viel darauf an, in welcher Gestalt das MA. „die Antike" überkam. In die hellenistisch-römische Spätantike waren ja bereits so viele orientalische Elemente einge-

[1]) E. Lüthgen, Antike u. Mittelalter. In: Festschr. f. P. Clemen, S. 218—240.

drungen, daß schon hier ein klassisches Gefühl für das Körper- und Sinnenhafte sich eigenartig verband mit einem inneren Trachten ins Unbegrenzte, in die Weite des Unendlichen, Ewigen, dem „die Darstellungsformen schon unmittelbar Sinnbilder eines Seelischen und Geistigen" sind. Diese Verbindung lebt weiter in der byzantinischen Kunst: in ihr ist Griechisches und Östliches, Antikes und Christliches „instinkthaft zu harmonischer Einheit verschmolzen". Und eben diese Verschmelzung kam der Aufnahmefähigkeit und dem Verlangen des MA.s weitgehend entgegen und bereitete dem byzantinischen Einfluß auf das Abendland den Weg. Denn auch im ma. Geiste lebt die Tendenz zu beidem: zum Unendlichen und zur umgrenzten, organischen Körperlichkeit, zum Ewiggültigen des Absoluten und zum bewegten inneren Erleben, zum Statischen der Harmonie und zum Dynamischen der Spannung —, wobei der Zug zur Spannung bewegter Innerlichkeit im ma.n Geist auf germanisches Empfinden zurückgeht. An die Stelle des „Ruhevollen in der Schau des Unendlichen", das die altchristliche Zeit kennzeichnet, tritt mit der karolingischen Epoche eine neuartige Gespanntheit und leidenschaftliche Bewegtheit[1]), die dann erst im 12. Jahrhundert in den neuen Geist der Ordnung eingespannt wird. Das Anknüpfen an die Antike bedeutet — und schon in karolingischer Zeit — eine Reaktion gegen das Germanische: eine Reaktion des neuen aus „einem gehobenen Lebensgefühl" entsprungenen Bedürfnisses nach dekorativer Repräsentation gegen die dem „Schmuckbedürfnis" nicht mehr genügende Einfalt und Abstraktheit altgermanischer Formensprache — ein Moment, dem Lüthgen auch für die Folgezeit weitreichendste Bedeutung zuspricht —, insbesondere auch für die Ausbildung einer Fülle von Einzelformen im romanischen Stil. Der spezifisch abendländische Charakter der Entwicklung prägt sich auch darin aus, daß „in immer mehr gesteigertem Maße Gegenständliches in die Darstellung aufgenommen" und „Wirklichkeitsnähe angestrebt wird"; die Wirkung des Ostens schwächt sich ab, während die der Antike „auf Grund einer geschärften Beobachtung der Naturformen . . . sich mehrt".

[1]) Lüthgen berührt sich hier mit der Auffassungsweise von Ildefons Herwegen. Vgl. dazu meine kritischen Anmerkungen D. L. Z. 1927, Sp. 249 bis 252, und Jahresber. f. dt. Gesch. I (1925; ersch. 1927), S. 431—434.

Wenn irgendwo, dann muß sich ja in Rom der antike Strom kontinuierlich durch das MA. hindurch erhalten haben. Das hat, ältere Ansätze Novatis aufnehmend, Fedor Schneider[1]) auf breitester Grundlage im einzelnen ausgeführt. Die Arbeit ist als Beitrag zur Kenntnis des MA.s von allerhöchstem Werte — wenngleich sie keineswegs, wie der Untertitel will, ein Stück Vorgeschichte der Renaissance gibt. Brücken führen da nur bis zu Rienzo, der aber, trotz Burdach, noch einen charakteristisch-ma.n Typus darstellt (gerade auch in der Art seiner Beeinflussung durch die Antike). Das alles ist die (echt ma.e) Geschichte des Fortlebens und der konservativen Bewahrung einer alten Tradition, die genau bis zu dem Augenblick währt, wo das nördliche Italien aus den Kräften städtischen Selbstbewußtseins auch die Antike neu erlebte und damit eine neue Epoche heraufführte. Das Ergebnis des Schneiderschen Buches kommt durchaus überein mit dem von Bezolds 1922 erschienener Schrift über „Das Fortleben der antiken Götter im ma.n Humanismus", die ausdrücklich betont, daß von dem Humanismus des 11. und 12. Jahrhunderts keine Linie zur Renaissance verläuft, daß jener vielmehr „an innerer Entkräftung dahinstarb", während „der Nährboden der kommenden Geistesarbeit in der jungen Welt der italienischen Städte lag". Die alte Welt Roms bedurfte erst ihrerseits der Verjüngung. Für das spezifisch ma.e Wirken der Antike aber sind „Rom und der Romgedanke" in der Tat von entscheidender Bedeutung. Auch für Deutschland, dessen „Renaissancen" (die „karolingische", die „ottonische" usw.) immer irgendwie von Rom herüberschlagende Wellen sind.

Die Rolle der Antike in einer solchen ma.n deutschen „Renaissance" zu beobachten, geben die Skizzen Gelegenheit, welche Ventura[2]), der Verfasser eines Buches über die christliche Pädagogik der Frühzeit und der Patristik (1924), einem neuen Werk über „das ethische und erzieherische Ideal der karolingischen Renaissance" vorausschickt, und die ein Bild geben sollen von der Bildung

[1]) Fed. Schneider, Rom u. Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen d. Renaissance. Mit 32 Taf. München, Drei-Masken-Verlag, XI, 309 S. Vgl. meine Besprechungen im Leitartikel des Lit.-Bl. der Frankf. Ztg. 1926, Nr. 17 und in der D. L. Z. 1926, Sp. 1144—1151.

[2]) L. Ventura, Figure rappresentative della rinascenza carolingia. Nuov. Rivista stor. 10, S. 55—68.

dieser Epoche, insbesondere auf Grund ihrer didaktischen Literatur. Die Antike scheint dabei völlig zurückzutreten gegen das Christlich-Kirchliche — auch bei Hrabanus Maurus, trotz seines Prinzips, daß alles nicht direkt „schädliche" Wissen der Antike (Götzendienst und Aberglaube sind natürlich auszuscheiden) nutzbar zu machen sei. Von einer „Renaissance", von irgendeinem offenen Heraustreten der Antike ist da wenig genug zu bemerken. Aber wieviel antike (natürliche) Ethik damals schon in der kirchlichen Ethik selbst investiert war, das zeigt sich, wenn Hrabanus Maurus gegen die gefährlichen ethisch-sozial-erzieherischen Konsequenzen von Gottschalks Prädestinationslehre, die jeden moralischen Fortschritt (und damit auch die Mission der Kirche) vernichten müßten, für Willensfreiheit, gute Werke und persönliches Verdienst an diesen im Namen der menschlichen Natur eintritt, welche Gottschalks Irrlehre vergewaltige. Hier lebt ein Stück Pelagius und damit ein Stück Cicero weiter. Hier werden die „natürlichen" Grundlagen der Kultur und der sittlichen Vervollkommnung verteidigt als Angelegenheiten der Religion selbst.

Eine enge Vereinigung des Antiken nicht nur mit dem Christlichen, sondern auch mit dem Germanischen und dann eine weitgehende Umformung und Verdrängung des Germanischen durch die mit dem Christentum verbundene Antike will Arno Schirokauer[1]) in einem glänzend geschriebenen Aufsatz, der nur manchmal zu viel beweisen will, an Otfried aufzeigen. „Dieser Mann mit der vorgeblichen Einfalt des Barbaren" ist ihm ein echter „Humanist" der karolingischen Renaissance, ein Vertreter lateinischen Geistes im Stile des hl. Benedikt: wobei man an Herwegens Darstellung dieses Organisators des abendländischen Mönchswesens denken mag, der in der Zeit des Unterganges des alten Roms echten Römergeist, den Geist der Zucht und der Ordnung, mitten in einer sittlich verwahrlosten Welt, erneuert habe als der letzte Römer, der als Gesetzgeber des lateinischen Mönchtums der lateinischen Kirche das Erbe der virtus Romana überlieferte. Den Geist der Benediktinerregel[2]), die „das Ziel hat, die humanistischen und die christlichen Lebensideale zu vereinen", die zu einem Menschen-

[1]) A. Schirokauer, Otfried von Weißenburg. Dt. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. IV, S. 74—96.

[2]) Vgl. Jahresber. f. dt. Gesch. I, S. 425f., 434.

tum erziehen will, das in der unablässigen Befolgung ewiger, göttlicher Gesetze seine Aufgabe erkennt und daher der Vermessenheit des isolierten Ichs absagt, um sich zu einer dienenden Gemeinschaft zusammenzuschließen — diesen Geist sieht Sch. auch in Otfried wirksam. „Gesetz, Moral, Ratio" sind die Erscheinungsformen dieses Geistes. Ihm ist das Christentum nicht wie dem Heliand ein Leben, sondern eine Lehre, ein objektiv Tradierbares: das Verhältnis der Christen zu ihrem Herrn ist bei Otfried das der discipuli zum magister. Ihn, der noch in keinem Sinne ein „Einzelner", sondern durchaus nur Glied einer Gemeinschaft und Ausdruck ihres gemeinschaftlichen Geistes ist, ergreift, sowie er keine persönliche „Entwicklung" hat, auch keine Besessenheit: „Sein Dasein ist eingeordnet", und was er übermittelt, ist klare Lehre. Das „Verstehen", das er mitteilen will, ist „wichtiger als alle Inbrunst", und der „Befehl" des Herrn wichtiger als jedes Gefühl. Hier ist keine Mystik und keine Weltentsagung; ein gewisser rationaler Grundzug ist unverkennbar. Die Sinne werden ausdrücklich anerkannt; nur sollen sie „veredelt" werden, um die ewige Wahrheit aufnehmen zu können, — so wie der gleichzeitige Eriugena zwar ein Sichverlieren an die Sinne als eine Leugnung des Zeitlosen verwarf, ebenso aber auch ein Verleugnen der Sinne, das auf einer Verkennung der Spiegelung des Ewigen, des wahrhaft Seienden, in den Erscheinungen, des Unsichtbaren im Sichtbaren, beruht. Weil nun aber Schirokauer, wie so viele immer noch, in der Zwangsvorstellung befangen ist, „der christliche Glaube" „bedinge" eine „lebensverneinende" Haltung, ist für ihn, wer „kein Asket" ist, sondern „heiter" und „maßvoll", darum bereits ein „Humanist". Wenn nun ein solcher, wie Bischof Salomo von Konstanz, „Bettlern Almosen gab und ihnen die Füße wusch", so soll selbst das noch „antike Art" sein: denn das Gebot der Demut, als des Widerparts der Hybris, blickt auch „auf antike Ahnen zurück": „Demut ist ebenso christliche wie klassische Forderung". Das ist schlimmer als falsch, nämlich eine Halbwahrheit, die zu ganz schiefen Anwendungen führt: vor der Hybris soll man sich nur hüten, die Demut aber soll man (positiv) beweisen. Sie bedeutet bewußte Selbsterniedrigung: mit einer Tendenz zu symbolischen, jene Haltung der Seele zum Ausdruck bringenden Handlungen. Und ist es nicht mehr als gesucht, zu behaupten, die wie eine altdeutsche

Edelfrau gezeichnete Maria des Otfried (was sie in der Tat ist) sei „nicht minder wie Penelope oder eine Diva Augusta" gezeichnet? Gewiß: der „Maßstab der Griechen und Römer" spielt eine Rolle — als christianisierte stoische Ethik und als christianisierte römische Weltreichsidee; aber Kaiserinnen spielten so wenig in diese Vorstellungsweise herein wie die Odyssee! Und trotz der Idee des christlichen Imperiums wird Christus doch eher unter dem Bilde eines germanischen Königs als dem eines Kaisers vorgestellt. Muß man für die (autochthon germanische) Hochwertung von Kühnheit und hoher Abkunft wirklich noch Griechen und Römer bemühen? Und was soll nicht alles als „Humanität" figurieren! Nicht nur Otfrieds „Duldsamkeit" gegen — das auserwählte Volk des Alten Bundes (als sei das MA. schlechthin oder doch überwiegend antisemitisch eingestellt gewesen!), sondern sogar Otfrieds Erklärung, daß ihn nicht Ruhmgier, sondern die Pflicht, Gottes Dienst zu erfüllen, zu seinem Werk getrieben habe — selbst die soll „nicht nur christlich" sein! Gewiß: die Entgegensetzung der Idee des „Maßes" gegen das Chaos der Triebe und Leidenschaften, das Ideal der „Enthaltsamkeit von sich selbst", entstammt ursprünglich der griechischen Philosophie, aber es war längst, schon in patristischer Zeit, von der christlichen Ethik rezipiert worden: dafür war keine „Renaissance" „humanistischer" Gesinnung nötig. Aber allerdings war es ein ganz ungermanischer, lateinischer Geist, dieser Geist des Maßes, des Gesetzes, der Einordnung, der Gemeinschaft, der hier das Germanentum in seinen Bann schlug. Während in den Germanen „alle gesellschaftsfeindlichen Triebe stark entwickelt" waren und ihr „grenzenloser Individualismus" erst von Karl d. Gr. mit dem Schwerte unterdrückt wurde, ist Otfrieds ganz in eine Gemeinschaft eingefügtes Dasein wie eine einzige Negierung jedes Hanges zum Eigenen, Besonderen, Individuellen, das allzu leicht ins Maßlose, Drängende, Unrastvolle, Dämonische übergeht. Otfried ist „kein motorischer Mensch", er ist „nicht überschwänglich", hat nichts Expressives; er ist einer „der Weisen und Klaren", „unpathetisch", bestrebt „infinite Bewegung in Gesetz zu verwandeln"; denn die Gemeinschaft verlangt „die unpersönliche, allgemeine ... Form": „der Mensch ohne Mystik und innere Getriebenheit ist das Ziel", der harmonisch ausgeglichene Mensch. Ein Ideal der Statik, das sich an die Stelle aller

ekstatischen Dynamik setzt. Und dieser Wille zur Gemessenheit, zum Gleichmaß, zur Feierlichkeit und zur „strengen Fügung" muß sich bei dem Dichter vor allem auch in der Form seiner Dichtung einen Ausdruck schaffen. Und so setzt er an die Stelle der „Dynamik der Allitteration", die ihm „Unmaß" bedeutet, den Reim „als einen ethischen Protest gegen den Stabreim". Wie er im Metrum den Gesetzen der Antike folgt — „in dieser metrischen Welt Otfrieds fließt nichts mehr . . ., sondern alles ist und hat eine bleibende Gestalt" —, so dient bei ihm der Reim, als „Wiederholung des Gleichen", dem „klanglichen Ausgleich gegen die Herrschsucht der betonten Silben" und „der Proportionierung der Strophe"; er wirkt ausgleichend, mäßigend und ordnend: „sein Sinn ist, das Maß zu bewahren". Aber wenn dieser Reim undeutsch ist, ganz gegen die germanische Tradition, so ist er letztlich „auch eine Negierung der Antike. Denn der Reim ist die Liebe, die Caritas, die christliche Bindung des Verses an seinen Nächsten. Der Humanist Otfried verwarf die deutschen Rhythmen; aber der Mönch Otfried versagte sich die antiken Metren".

Wie die karolingische, so war auch die ottonische Renaissancekultur eine Folge der kaiserlichen Italienpolitik mit ihren Römerzügen. Die Punkte in Deutschland, wo sich damals die italienisch-römischen Kultureinflüsse konzentrierten und sich mit den vom Frankenreich, von den Angelsachsen, von Byzanz ausgehenden vereinigten, waren vor allem die sächsischen Frauenklöster. Sie stellten an sich etwas spezifisch Deutsches dar; „das kannten der Orient und eigentlich auch die antike Welt nicht so", meint Brandi[1]), der hier einen inneren Zusammenhang findet mit der Stellung, welche, nach Tacitus, die Frauen schon bei den Germanen hatten: wurden schon dort die Frauen mit einer Art religiöser Ehrfurcht betrachtet, so mochten sie jetzt auch als die berufenen Hüterinnen der klösterlichen und asketischen Ideale von Tugend und Jungfräulichkeit erscheinen. In dieser geistigen Welt nun entstehen die Terenzübersetzungen der Hrotsvith. Mit einem wirklich humanistisch anmutenden Selbstbewußtsein, wie es das „memet ipsam tamen iuvat quod feci" bekundet, das neben den

[1]) K. Brandi, Hrotsvit von Gandersheim. Dtsche. Rundschau 208, S. 247 bis 259.

konventionellen und traditionellen Beteuerungen der eigenen Nichtigkeit und Unzulänglichkeit nur um so vielsagender ist, vereint sich bei ihr ein von Prüderie und Engherzigkeit freier Sinn, welcher weiß, daß nur eine ungeschminkte Darstellung der Laster mit ihren Versuchungen und Verlockungen den Triumph der Tugend recht ins Licht stellen kann, vor allem aber eine durchaus vorurteilslose Haltung gegenüber der Antike: obwohl „viele", wie Hrotsvith im Vorwort zu ihren gesammelten Dramen sagt, „die Alten wegen der Schönheit ihrer Sprache lieber lesen als die Hl. Schrift" und manche „den Terenz so lieben, daß sie die Befleckung ihrer Seele nicht scheuen", sieht sie das rechte Gegenmittel nicht etwa in bigotter Abwendung von der Antike überhaupt, sondern (trotz der gerade bei Terenz unleugbaren Frivolität) in umdichtender Nachahmung unter Verwertung des Brauchbaren und Ausscheidung des Ungeeigneten. So wie jene Worte der Hrotsvith uns einen unmittelbaren Einblick gewähren in die Wirkungen, welche die antike Literatur auch im Mittelalter ausüben konnte, und wie ihr eigenes Verhalten uns zeigt, wie die Antike in den Dienst religiös-moralischer Erziehung im Sinne der Kirche gestellt wurde, so ergibt sich ein Gleiches auch aus dem Material, das Liebeschütz[1]) beibringt und das einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Humanismus liefert.

Wollen wir das Weiterleben bestimmter Ideen der Antike im Mittelalter verfolgen, so bedeutet Augustin stets einen besonders wichtigen Ansatz. Harald Fuchs[2]) untersucht, ausgehend von dem Aufweis der literarischen Abhängigkeit Augustins (im 19. Buch der „Civ. Dei") von Varros Schrift „De philosophia", das Verhältnis der augustinischen Friedensideen zu den antiken — in Gegnerschaft, Übernahme und Abwandlung. Aber man vermißt die methodisch notwendige, scharfe grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem philologischen Problem formaler (literarischer) Anlehnung in Stoff und Fragestellung einerseits und andererseits dem geistesgeschichtlichen Problem der positiven

[1]) Hs. Liebeschütz, Fulgentius Metaforalis. Ein Beitr. z. Gesch. d. antik. Mythol. im Mittelalter. Leipzig, Teubner (Studien d. Bibl. Warburg, IV). 140 S., 32 Taf. Zur Auswertung dieses Materials vgl. meine Besprechung D. L. Z. 1928, Sp. 364—369.

[2]) H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke. Untersuchungen z. 19. Buch d. Civitas Dei. Berlin, Weidmann. 258 S.

(philosophischen und weltanschaulichen) Einwirkungen im Hinblick auf die grundsätzliche Einstellung und auf die Lösung der Fragen. Die gelegentlich einmal vorkommende Gegenüberstellung des „erregten" Urteils, wie es Augustin „unter dem Zwang seiner hervorbrechenden Gefühle" fällt, und des „ruhigen" Urteils des „leidenschaftsfreien" Denkers[1]) hätte, statt daß diese Gegenüberstellung eben nur etwas Gelegentliches bleibt, zu einem durchgehenden methodischen Leitmotiv gemacht werden sollen. Im MA. begegnet eine Nachwirkung der antiken Friedensgedanken bei einem von Fuchs behandelten, sonst nicht bekannten Autor des 12. Jahrhunderts.

Dem unmittelbaren historischen, geistesgeschichtlichen Interesse näher als diese „philologische" Untersuchung steht eine Augustin-Abhandlung von Völker[2]). Nur ist hier die im tiefsten Grunde der augustinischen Weltanschauung verankerte notwendige Spannung als eine „Unausgeglichenheit seiner Position" mißverstanden; in Wahrheit ist von zwei „auseinanderfallenden Gedankenreihen" bei Augustin nicht die Rede, sondern nur von jenem doppelten — dem absoluten und dem relativen — Maßstab, auf den schon Bernheim hingewiesen hat; daß der scheinbare Dualismus bei Augustin in Wahrheit überbrückt und zu einer durchaus einheitlichen, stufenförmig aufgebauten Weltanschauung zusammengeschlossen ist, hat Leisegang in wahrhaft erleuchtender Weise gezeigt.[3]) So waren nun, am absoluten Maßstab gemessen, die Tugenden der alten Römer keine echten, keine „wahren" Tugenden, wie sie nur beim Besitz der „wahren" Frömmigkeit möglich sind, da nur dann das egoistische Motiv menschlicher Ruhmsucht ausscheidet. Wo ein Streben nur auf irdische Dinge gerichtet ist, ist es, auch wenn es tugendhaft sein will, stets in Gefahr, ins Gegenteil umzuschlagen. So findet Augustin im alten Rom wohl große Taten, aber vielfach — auch bei gepriesenen Helden — unreine Beweggründe. Der römische Imperialismus war aufgebaut auf Mord, Raub, Gewalt und Tyrannei; Cicero, mit seinen Äußerungen über römische Sitten-

[1]) Vgl. meine in gleicher Richtung gehenden Andeutungen: Dt. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. III, S. 492.

[2]) K. Völker, Friedensreich u. Imperialismus auf Grund von Augustins „Gottesstaat". Ztschr. f. Politik 16, S. 106—121.

[3]) Vgl. Jahresber. f. dt. Gesch. I, S. 423 f.

losigkeit, fungiert als Kronzeuge. Zwangsweise Unterwerfung ist kein Weg zu jenem „wahren" Frieden, der nur auf der Gerechtigkeit ruhen kann. Im Römerreich aber triumphierte die Ungerechtigkeit, wie Sallust, Cicero und Cato bezeugen. Den Grund findet Augustin in der heidnischen Religion, die er als Dämonenverehrung betrachtet und deren Unmoralität ihm durch die unsittlichen Göttergeschichten bewiesen wird, sowie in der heidnischen Philosophie, welche zum Hochmut verführt — ein Verdikt, von dem nur die dem Christentum am nächsten stehende Philosophie Platons ausgenommen wird. Dennoch besaßen die alten Römer relativ wertvolle Eigenschaften. Besonders in den Anfangszeiten der römischen Geschichte gab es wahrhaft heldenhafte Aufopferung für das Gemeinwohl, an der sich die Christen geradezu ein Vorbild nehmen sollten (wie etwa die Treue des Regulus). Schließlich war ja auch das römische Weltreich ein Werk der göttlichen Vorsehung. Und zuletzt kommt alles darauf an, wie der römische Staat, als Teilerscheinung der civitas terrena, sein Verhältnis zur civitas Dei gestaltet. Daß er sich ihr zuwenden werde, zu dieser Hoffnung berechtigen die großen christlichen Kaiser Konstantin und Theodosius. Sie beweisen, daß ein römischer Imperialismus möglich ist, ohne daß der Staat „den wahren Frieden" und „die wahre Gerechtigkeit" zu beugen braucht. Das ist der Weg zur Befreiung des römischen Staates aus der Umklammerung durch die civitas terrena und zu seiner Verknüpfung mit der civitas Dei. Vorbildlich ist hier die jüdische Geschichte in ihrer großen Zeit. Wohl ist das Ideal noch fern; aber der Weg ist gewiesen: der Weg des Imperialismus der christlich-sittlichen Idee. Die äußere Form der Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit war Augustin freilich nebensächlich: ob durch ein Weltimperium oder durch ein harmonisches Nebeneinander kleinerer Gemeinwesen. Die Idee des augustinischen Friedensreiches auf Erden lebte weiter im MA.; Karls d. Gr. Kaisertitel enthält das „pacificus" zur Bezeichnung der Aufgabe des Kaisertums. Aus der „Civitas Dei" ließ Karl sich regelmäßig vorlesen. Der christliche Herrscher, als Priesterkönig, ist sein Idealbild. Seine Eroberungszüge sind zugleich Missionszüge und daher „gerechte" Kriege, weil notwendig zur Erfüllung seines Amtes. Im Investiturstreit berufen sich beide Parteien auf Augu-

stins „Civitas Dei". Die Päpste aber sehen den Gottesstaat auf Erden und damit Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit der Christenheit für die Dauer nur gesichert bei Anerkennung des Papstes als obersten Schiedsrichters.

Der Glaube, daß das römische Reich von Gottes Vorsehung zu dem Zwecke zugelassen worden sei, um die Ausbreitung des Christentums zu sichern, mußte schon früh eine innere Beziehung schaffen zwischen den universalen Ansprüchen der christlichen Weltreligion und der Anschauung von den universalen Aufgaben der imperialen Weltmacht. Schon Origenes, noch mitten in der Zeit der Christenverfolgungen, will „Schutz des Christentums durch den furchterregenden römischen Namen"; die straffe Gliederung des römischen Staates läßt diesen von Gott dazu berufen erscheinen, die Verbreitung der Lehre Christi zu beschirmen und zu erleichtern. Und indem auch das Christentum die Idee seiner Herrschaft als eine Friedensherrschaft faßte, mußte die antike Idee der pax Romana, des durch Rom und seine Weltherrschaft garantierten Weltfriedens, nun eine christliche Bedeutung gewinnen. Als den Bringer dieses Friedens hatte schon die heidnische Antike den Kaiser Augustus gefeiert; und als der Weltherrscher zur Zeit Christi wird er nun auch von christlichen Autoren in diesen Zusammenhang gebracht: Christus wollte im Zeichen des Friedens geboren werden, — der weltbeherrschende Friedensfürst Augustus war somit das erlesene Werkzeug Gottes, und seine Herrschaft stand in einem Zusammenhang mit dem Erscheinen des Welterlösers, als der Anfang der neuen, besseren Ära der Menschheit. So sah es, augustinische Gedanken von der providentiellen Bedeutung des Römerreiches weiterspinnend, schon der erste christliche Geschichtschreiber Orosius. Und das MA. ging auf diesen Wegen weiter. Indem es die Idee der civitas Dei auf Erden mit der des Imperiums als des Anwalts der christlichen Religion verband und die Anschauung von der providentiellen Bedeutung des römischen Reiches auf das ma.e Kaisertum „übertrug", wurde Augustus zum Ahnherrn der deutschen Kaiser — und als solcher ein Gegenstand der Sage und der religiösen Legende. Eugen v. Frauenholz[1]) ist diesen Wegen der Legende und Sage

[1]) E. v. Frauenholz, Imperator Octavianus Augustus in d. Gesch. u. Sage d. Mittelalters. Hist. Jb. d. Görresges. 46, S. 86—122.

im einzelnen nachgegangen. Ostrom wirkt als Vermittler; im Abendland aber erfährt die Sage charakteristische Veränderungen und Erweiterungen. In den „Mirabilia urbis Romae" (12. Jahrhundert) ist ihr die Bedeutung der Unterwerfung der weltlichen unter die höhere geistliche Gewalt beigemischt; doch bleibt — so bei Martin von Troppau und weiterhin — Augustus der erste Träger der von Gott verliehenen weltlichen Macht. Schließlich wird der Friedensfürst Octavian geradezu zum bewußten Schützer des Christentums, ja selbst zum heimlichen Christen. Abseits der Sagenliteratur spielt die Figur Octavians auch in Ottos von Freising religiösen Vorstellungen vom Kaisertum eine bedeutende Rolle. Durch die Zusammenfassung der Menschheit unter Einer Herrschaft sollte sich nach Gottes Willen ihr Denken (es ist also nicht etwa nur an die Machtmittel äußerer Gewalt gedacht) gemeinsam auf Höheres richten; der Einheit des christlichen Glaubens soll das Kaisertum und „der irdische Frieden" dienen; und diese göttlichen Aufgaben geben dem Kaisertum seine erhöhte Stellung und garantieren dem Kaiser die göttliche Ausstattung mit jenen besonderen Gaben, ohne die er seine Sendung nicht zu erfüllen vermochte. Während aber die Deutschen derart in der Idee der translatio imperii leben, wird sie in Frankreich abgelehnt. Das kommt auch in den Überlieferungen von Octavian zum Ausdruck, die sich im Anschluß an die westfränkische Dagobertsage fortgepflanzt haben (deren älteste Handschrift wir in dem altfranzösischen Spielmannsroman des 13./14. Jahrhunderts besitzen). Da erscheint Octavian in die Merowingerzeit versetzt, in gänzlich herabgedrückter Stellung gegenüber dem Frankenkönig Dagobert, der überall an der Spitze steht, während die Person Octavians, neben dem als römischem auch noch ein deutscher Kaiser auftritt, nur dazu da ist, das französische Königtum zu verherrlichen.

An letzte und tiefste Probleme ma.r Weltanschauung aber rührt Ernst Hoffmann[1]) mit seiner Fragestellung „Platonismus und MA". Dabei ist das „erregende Moment", daß hier die Problemlage gegenüber dem früher gewohnten Bild so gänzlich gewandelt erscheint. Früher betrachtete man, wie wenn das selbstverständlich wäre, das ma.e Denken als so radikal „dualistisch", daß für

[1]) Ernst Hoffmann, Platonismus u. Mittelalter. In: Vorträge d. Bibl. Warburg 1923/24, S. 17—82.

alle Antike, selbst für Plato, in diesem Denken eigentlich kein Raum sein konnte. Und während sich in der populären wie in der nicht speziell der ma.n Geistesgeschichte zugewandten wissenschaftlichen Literatur das alte Schlagwort vom ma.n „Dualismus" noch zäh am Leben erhält, ist man in den Kreisen, welche den Fortgang der geistesgeschichtlichen Erforschung des MA.s verfolgt haben, heute schon soweit, den Platonismus wegen seiner dualistischen Tendenzen für unvereinbar mit dem einheitlichen Stufenbau ma.r Weltanschauung[1]) zu erklären. Denn darauf läuft es bei H. hinaus. Sodaß gefragt werden muß, ob man nun nicht bereits nach der anderen Seite zu weit gehe. Platons Philosophie sieht H. entscheidend bestimmt durch ihren Dualismus, die des Aristoteles hingegen dadurch, daß sie keinen Schnitt (*τμῆμα*), keinen Abgrund (*χωρισμός*) zwischen zwei Sphären, keinen Bruch kennt, keine Klüfte, sondern nur das Continuum eines Stufenbaues von Zielstrebigkeiten und ein ununterbrochenes Aufsteigen der Erkenntnis — bis zu Gott. Nun wollte ja auch die christliche Philosophie des MA.s gerade „über den Bruch hinwegkommen"; und da mußte denn „Platons tmematische Philosophie" mehr und mehr „zurücktreten und . . . im aristotelischen Sinne . . . umgebogen werden". Ja; aber das ist eben etwas anderes als „der aristotelischen Lehre überhaupt das Feld räumen". Und damit entfällt die von H. philosophisch konstruierte, aber geistesgeschichtlich nicht existente „Alternative" für das MA.: „Platon oder Aristoteles". In dem von H. selbst konstatierten Bestreben schon Augustins und dann des Thomas, „die Ideen zu verwerten, aber die *τμήματα* fallen zu lassen", ist in genau zutreffender Weise die ma.e Synthese von Platon und Aristoteles bezeichnet. „Für Platons Philosophie des *πέρας* war in der Scholastik kein legitimer Platz", meint H.; — aber kann das Christentum, kann auch eine christliche Philosophie je ganz ohne „Dualismus" sein? Muß da nicht immer eine Spannung bleiben zwischen dualistischen und monistischen Motivreihen? „Statt der beiden Reiche" setzte Aristoteles „einen einzigen Stufenkosmos"; die Aufgabe der christlichen Philosophie des MA.s aber war es gerade, die beiden Welten (in ihrem „Dualismus") hinzunehmen und dennoch durch

[1]) Vgl. hierzu die Charakteristik des mittelalt. Geistes bei Herm. Schmalenbach u. meine Besprechung seines Buches in der H. Z. 139, S 121—124.

eine Art Stufenbau zwischen ihnen zu vermitteln. Aber eine μέθεξις ἀμφοῖν kennt ja auch der Platonismus — ebenso wie dann Augustins Konzeption der duae civitates (wie Leisegang[1]) einleuchtend gezeigt hat). Und wenn „es für Platon kein ‚Wissen' von Gott gibt", weil für ihn „die Andersheit von Gott und Mensch etwas Letztes ist", so konnte das Christentum als eine Lehre, ein Dogma, zwar gewiß nicht auf jedes „Wissen" von Gott verzichten (und erst recht nicht eine katholische Philosophie), aber immer mußte die Festhaltung der Trennung von Gott und Welt im Sinne der völligen Wesensverschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf für alles christliche Denken das schlechthin entscheidende Anliegen sein. Ist der Aristotelismus ein Monismus von Haus aus, so kann christliche Philosophie immer nur auf dem Wege einer Überbrückung des dualistischen Grundmotivs zu einer monistischen Weltansicht gelangen; und eben diesen Dienst hat denn in der Tat der Aristotelismus dem ma.n Denken geleistet, vollendend, was der Neuplatonismus schon längst (und vor allem bei Augustin) angebahnt hatte. Von einer bestimmten Seite her, nämlich der der Überwindung des dualistischen durch den Stufengedanken, kann man in der Tat sagen, Plotin sei „Aristoteliker". Gewiß ist es kein Zufall, daß, wie „das Christentum als Religion" dem von Mystik erfüllten Neuplatonismus, so „die Kirche" (mit ihrer Abstellung auf eine gestufte „Hierarchie") dem Aristotelismus verwandt ist (ich würde hinzufügen: Plotin und Aristoteles stehen einander genau ebenso nahe wie Mystik und Scholastik); und gewiß ist die Linie, die — von Aristoteles über die Stoa, Philon, Plotin und den Areopagiten zur Scholastik führend — die Idee des Stufenkosmos weiterleitet, unplatonisch. Aber eine so radikale Trennung Plotins von Platon, wie H. sie will, ist dennoch ebenso unmöglich wie seine absolute, geradezu polare Entgegensetzung von Aristoteles und Platon. Was das Verhältnis von Plotin zu Platon anlangt, so hängt ja H.s scharfe Scheidung beider ganz an seiner Platon-Interpretation, die alles Religiöse, Mystische, Orphische, ja Intuitive aus Platons Philosophie eliminiert und methodisch so vorgeht, daß sie zusieht, was „nach Abzug alles Bildhaften logisch übrig bleibt"! Wenn man so Platon a priori als reinen Logiker nimmt, dann freilich kann keine Mystik,

[1]) Vgl. darüber Jahresber. f. dt. Gesch. I, S. 423f.

können keine religiösen Motive in seiner Philosophie anerkannt und sein Mythos nur als von ihm selbst nicht ernst genommen befunden werden; aber das ist doch wohl eine petitio principii. Ob mit solcher Zerteilung des großen Gesamtphänomens Platon in den Logiker und den von dem Philosophen sorgfältig zu scheidenden Dichter und Künstler etwas Fruchtbares zu gewinnen sei, darf bezweifelt werden. Es ist ja ganz unbestreitbar richtig, daß der ma.e Platonismus durchweg neuplatonisch gesehen ist; aber das bedeutet denn doch noch nicht, wie H. möchte: schlechthin unplatonisch im Sinne von antiplatonisch! Und was das Verhältnis von Platon und Aristoteles anlangt, so ist, wie Schmalenbach[1]) ausgezeichnet bemerkt, gerade der Blick auf den scholastischen Universalien-Realismus geeignet zu zeigen, daß Aristoteles und Platon doch „im Zentralsten zusammengehören"; „in diesem zentralsten Punkt" sind sie beide „die ‚Väter' der Scholastik gewesen". „Freilich muß man sich . . . von den neueren Versuchen kantisierender Platon-Interpretation . . . frei halten"! Völlig abwegig ist, was H. schließlich über den Gegensatz des Renaissanceplatonismus zum ma.n sagt: das Harmonisieren, das Trachten nach Ausgleich und Konkordanz und nach einer philosophia perennis ist noch Ficino und besonders Pico im höchsten Maße eigen. Mit Recht sieht Aug. Riekel (Die Philosophie der Renaissance, 1925) im Platonismus des MA.s die unmittelbare Vorstufe des Renaissanceplatonismus, sich darin dem (von H. befehdeten) Bäumker anschließend.

Platons Timaios hat auch auf die kosmologischen Anschauungen des MA.s stark gewirkt. Eine auf ihn zurückgehende, weiterhin durch Aristoteles, Stoa und Neuplatonismus beeinflußte antike Überlieferung wurde — seit Philon, Origenes und den großen Kappadokiern, im Abendland seit Ambrosius, Augustin und Isidor — als Ausgangspunkt für ein Verständnis und für die Exegese der Genesis genommen. In solchem Zusammenhang betrachtet Liebeschütz[2]) die kosmologische Theologie des Johs. Scotus Eriugena, dann Thierry von Chartres, der die Kosmologie schon nicht

[1]) Vgl. oben Anm. zu S. 314.

[2]) Hans Liebeschütz, Kosmologische Motive in d. Bildungswelt d. Frühscholastik. In: Vorträge d. Bibl. Warburg 1923/24 (Leipzig 1926), S. 83—148.

mehr wegen ihres religiösen Gehalts, sondern aus Freude an der Spekulation und als eine Angelegenheit der Bildung betreibt, Abälard, Wilhelm von Conches, der bis zur kosmologischen Deutung der Trinitätslehre geht, und die mit Wilhelm von St. Thierry einsetzende religiöse Reaktion gegen diese überheblichen Spekulationen, die zunächst zu einer Trennung von Naturphilosophie und („daneben" stehender) Glaubenslehre führt und alsdann — in Versuchen, den Gehalt der Genesis „in die Form der antiken Begriffe zu übertragen" — die Linie zur Hochscholastik einleitet. Bei Bernardus Silvestris und Daniel von Morley spielt auch die Astrologie stark herein, ohne indes die menschliche Freiheit zu vernichten. Dieses Pathos des Freiheitsgedankens ist übrigens bei Bernardus Silvestris ebenfalls an der Antike genährt: an einem Stoizismus im Sinne Senecas und Virgils. Die Übersetzungen aus dem Arabischen und die Rezeption des Aristoteles geben auch der Kosmologie neue Impulse; hier ist vor allem Wilhelm von Auvergne zu nennen. Aber man bleibt im biblischen und kirchlichen Rahmen, in den auch der Sternglaube eingeordnet wird. In der Hochscholastik und bei Dante wird der antike Stoff, der zuvor nur „locker um die christliche Mitte geschichtet" war, „durch dieses Zentrum geformt und organisiert". Aber nebenher wird „auch der antike Mythos als Wissenschaft erneuert": durch Michael Scotus und Roger Bacon, die schon in eine „neue" Welt vorausweisen.

Zu den weltanschaulichen Vorstellungen antiker Herkunft, die im MA. eine Rolle spielen, gehört auch die von der Fortuna. Halb Dämon, halb Engel, bedeutete sie dem christlichen MA. die Macht, welche die irdischen Lebensgüter in ewigem Wechsel herumwirbelte, und die, indem sie eben damit deren Nichtigkeit erfahren lehrte, sich als die Schaffnerin Gottes und seiner Vorsehung erweisen konnte, als die sie bei Dante erscheint, die Menschen durch äußeres Unglück zu innerer Läuterung führend, wenn sie demütig und ohne Murren sich ergaben in das ihnen von Gott vorherbestimmte Schicksal. Indem nun das religiöse Motiv aus dem Verhältnis zur Fortuna mehr und mehr ausscheidet und an seine Stelle die einfache Kampfhaltung (im Vertrauen auf den eigenen Verstand und das eigene Können) tritt oder das Bestreben friedlich-schiedlichen Vertragens (durch geschickte Anpassung), zeigt sich das Vordringen eines Geistes, der auf die Renaissance vorausweist, die in

Machiavelli und in Marsilio Ficino exemplarische Typen der beiden neuen Verhaltensweisen zeigt. In solchem Zusammenhang ist ein von Hampe[1]) publiziertes Quellenstück von Interesse: es atmet schon durchaus Renaissancegeist — zu Anfang des 13. Jahrhunderts.

II. Germanentum und Christentum.

Ist die Verbindung von Christentum und Antike der eine der konstitutiven Faktoren der ma.n Kultur, so ist der nicht minder bedeutsame die Verbindung von Germanentum und Christentum. Natürlich ging es hier wie dort nicht ohne Widerstände und Spannungen ab, bestand ja doch hier wie dort weithin ein inneres Gegensatzverhältnis. Andreas Heusler, in seinem der „altgermanischen Sittenlehre und Lebensweisheit" gewidmeten Beitrag zu dem Sammelband „Germanische Wiedererstehung"[2]), übersteigert diesen Gegensatz freilich. In die „heidnischen Ideale" der Germanen trägt er, bewußt, Nietzschesche Wertungen herein, um entsprechend auch „das" Christentum mit den Augen Nietzsches zu sehen. Es ist etwas billig, „die Kluft" zu demonstrieren, „die den heidnischen Germanen von dem christlichen Staatsbürger (was hat das Christentum als solches mit „Staatsbürgersittlichkeit" zu tun?) trennt"; das geschichtliche Verständnis wäre mehr gefördert worden durch einen Vergleich des altgermanischen Helden- und des ma.n christlichen Ritterideals. Dann wäre das christliche Ideal nicht so weich, schwächlich und „bürgerlich", Mannhaftigkeit, Willenskraft, Tatenlust und Wehrhaftigkeit nicht als unchristlich aufgefaßt worden. Unter den germanischen Idealen nennt Heusler: Güte, Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Friedensliebe — nur daß sich hinter ihnen nicht Schwäche und Mangel an Mut verbergen darf; ein ausgeprägtes Ehrgefühl und Rechtsgefühl; Großzügigkeit im Schenken; Selbstbeherrschung, Hilfsbereitschaft und Treue. An all das konnte das christliche MA. anknüpfen und hat es angeknüpft.

[1]) K. Hampe, Zur Auffassg. der Fortuna im Mittelalter. Arch. f. Kulturgesch. 17, S. 20—37. Man beachte besonders auch die S. 25 Anm. 2 zitierte Briefstelle.

[2]) Germanische Wiedererstehung. Ein Werk üb. d. german. Grundlagen unserer Gesittung, hrsg. v. Herm. Nollau. Heidelberg, Karl Winter. 700 S.

Den äußeren Verlauf des Übergangs zum Christentum schildert in dem gleichen Sammelband Karl Helm. Gibt es nicht hinsichtlich des angeblichen polaren Gegensatzes von Germanentum und Christentum zu denken, wenn Helm als „die erste Stufe" des Übergangs die bezeichnet, „daß einzelne Menschen oder ganze Stämme mit klarer Absicht und in vollkommener Offenheit an beiden Religionen teilnahmen"? „Sehr bemerkenswerte Fälle sind für alle Germanen bezeugt." Noch im 6. Jahrhundert berichtet Gregor von Tours einen Ausspruch des Goten Agila: „So aber ist bei uns landläufige (!) Rede, es könne nichts schaden, wenn jemand, zwischen heidnischen Altären und einer Kirche Gottes hindurchgehend, nach beiden Seiten seine Ehrfurcht bezeuge." An der heidnisch-christlichen Kultvermengung hatten selbst christliche Priester ihr Teil: Bonifatius erwähnt solche, die zugleich dem Jupiter (Donar) opferten und heidnischen Zauber trieben; König Redwald von England (im 7. Jahrhundert) hatte, nach Bedas Kirchengeschichte, in einem und demselben Heiligtum sowohl einen Altar Christi wie eine heidnische Opferstätte. Aber es bleibt nicht nur Germanisches neben dem Christentum bestehen, das Germanische dringt auch ins Christentum ein, und es kommt zu „innigster Verschmelzung". „In Christi Wirksamkeit ist den Germanen vor allem verständlich sein machtvolles Auftreten"; er ist der Kämpfer und Sieger über die Dämonen, der Held, der edle und machtvolle Führer und Schutzherr seiner treuen Gefolgsleute. Die Kirche ihrerseits schonte z. B. manches aus der heidnischen Dämonenvorstellung — hatte ja doch das Christentum von Anfang an das Vorhandensein von Dämonen nicht verneint; die Dämonen des Volksglaubens der heidnischen Völker wurden durchaus als etwas Wirkliches behandelt, wenngleich ihr Kult natürlich verworfen wurde und man scharf vorging gegen die Versuche, sich die Dämonen dienstbar zu machen (Wetterzauber, Liebeszauber usw.). Hierher gehört vor allem der Hexenglaube, gegen den die Kirche erst eifrig ankämpft, um dann — seit dem 13. Jahrhundert — selbst von ihm ergriffen zu werden: auch sie akzeptierte jetzt die Vorstellung, daß es Frauen gäbe, die mit dem Teufel im Bunde ständen und daher über dämonische Kräfte verfügten, und sie bekämpfte jetzt nicht mehr den Glauben an Hexen, sondern die Hexerei selbst als einen Teufelsdienst.

Unter dem Gesichtspunkt der „Dämonologie" behandelt Fehr[1]) das frühma.e Gottesurteil und die spätma.e Folter in einem Beitrag zu jenem von ihm propagierten „geistesgeschichtlichen Ausbau und Weiterbau der Rechtsgeschichte", der auf „die geistigen Triebfedern, welche die Institutionen hervorrufen", zurückgeht. Fehr zeigt, daß die Gottesurteile im Grunde gerichtet sind gegen den im Verbrecher wohnenden Teufel, der den Verbrecher die Missetat erst zu begehen und dann zu verschweigen zwingt. Der Verbrecher ist ein vom Teufel verführter Mensch; der Teufel sitzt in ihm und muß durch Exorzismus ausgetrieben werden, damit der Verbrecher vom Zwang des Teufels befreit wird. Das Gottesurteil, als eine Anfrage an Gott, sucht die Wahrheit und Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen durch das Feuer und das Wasser als die reinen Elemente, durch die Gott seit ewigen Zeiten Wunder getan hat. So die Idee schon im fränkischen Prozeß. 1215 wird dann durch die Kirche die Anwendung von Ordalen verboten. An die Stelle des Gottesurteils tritt als Mittel, die Wahrheit im Rechtsgange zu ergründen, die Tortur, wie sie vor allem der Hexenhammer von 1487 vorschreibt. Auch hier ist es der Dämon, der den Menschen verstockt macht; der Verbrecher ist nur ein „instrumentum" des Dämons, und die Schuld des Verführten besteht lediglich darin, daß einer einen Pakt mit den Dämonen abgeschlossen hat, durch den er sich seines zuvor freien Willens begab. Die Qualen der Folter, in „Konkurrenz" (der Hammer gebraucht das Wort „concurrat") mit der divina coactio per sanctum angelum, sollen, indem sie den Dämon unschädlich machen, den Verbrecher zum Geständnis bringen. Während nun die alten Gottesurteile „der romanischen Epoche mit ihrer unbedingten Hingabe an Gott" ein Wunder verlangen, erscheint der Geständnisprozeß „vermenschlicht": „Man glaubt nicht mehr an ein Wunder . . ., man verlangt nach natürlichen Vorgängen . . . Der Mensch selbst muß in die Lage versetzt werden, die Wahrheit zu offenbaren" (während dies dort das beschworene Feuer und Wasser tun sollte); freilich nur „unter der Mitwirkung Gottes ist die Folter . . . ein dämonenbefreiendes Mittel". Hier wie

[1]) H. Fehr, Gottesurteil u. Folter. Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters u. d. neueren Zeit. Aus: Festgabe f. Rud. Stammler, z. 70. Geb. Berlin, W. de Gruyter. 24 S.

dort aber ist der Rechtsgang, geistesgeschichtlich betrachtet, ein Kampf mit dem Teufel, dem die furchtbare Angst vor den Dämonen zugrundeliegt.

Wie im Rechtsleben, so führten auch in der bildenden Kunst, über die in der „Germanischen Wiedererstehung" Albrecht Haupt handelt, die altgermanischen Vorstellungen, vor allem die religiösen, ihr Dasein in der christlichen Zeit noch ein Jahrtausend hindurch weiter; und erst recht altgermanische Formen. Die Bedeutung des heidnisch-germanischen Faktors in der bildenden Kunst des christlichen MA.s bis etwa 1050 sucht Strzygowski[1]) vor allem an dem seinen Darlegungen zufolge entscheidenden Einfluß „der Gesinnung des Holzbaus" aufzuweisen. Nur durch diese von Rom, von der Antike völlig unabhängige Entwicklung habe das christliche Europa architektonisch „eine selbständige Persönlichkeit" werden können. Die Arbeit wendet sich gegen alle „humanistische" Auffassung der Entwicklung, als seien die Germanen „erst durch Rom und das Christentum auf den Weg der ‚Kultur' geleitet worden" — insofern nämlich Kultur etwas anderes ist als Zivilisation. — Über die Bedeutung der altgermanischen Tonkunst für das christliche MA. berichtet in der „Germanischen Wiedererstehung" J. M. Müller-Blattau. Er verweist dabei auch auf die musikalische Rang- oder Stufenordnung, wie sie sich bei Johannes de Grocheo, einem Pariser Theoretiker (Ende des 13. Jahrhunderts) findet, über den eine Dissertation von Rohloff[2]) handelt. — Endlich seien aus der „Germanischen Wiedererstehung" noch erwähnt Friedrich v. d. Leyens Ausführungen über die Umbildung der germanischen Dichtung im MA. Er zeigt, „wie beschränkt der Geltungsbereich der Behauptung ist, das Christentum des MA.s hätte das Heidentum und die Dichtung der Germanen vernichtet"; die alte Heldendichtung ist „nicht ausgerottet worden, am wenigsten durch eine fanatische und unduldsame Geistlichkeit. Die alte Dichtung lebte sogar im 12. Jahrhundert noch einmal auf, ja sie gewann eine neue, großartige Verklärung. Dann

[1]) Heidnisches u. Christliches um d. Jahr 1000. Der Norden in d. bildenden Kunst Westeuropas, hrsg. v. Jos. Strzygowski. Wien, Krystallverlag. 304 S., 356 Abb.

[2]) E. Rohloff, Studien zum Musiktraktat d. Joh. de Grocheo, einer Lehrschrift aus d. Zeitalter d. Hochscholastik. Dissert. Leipzig (Maschinenschrift). 128 S.

zerrann sie ...; in einer spielmännischen, ritterlichen, bürgerlichen Welt löste sie sich, im Laufe dreier Jahrhunderte, langsam auf." Wobei noch in der Auflösung selbst ein altgermanisches Element wirksam war: „der alte Spieltrieb der Germanen (die Freude am Phantastischen, das frohe Schwelgen in seltsamen Einfällen)", der aber nun „im Gegensatz zu früheren Zeiten ... keine Gewalten mehr fand, die ihn bändigten und zurückhielten". Gefühlsschwelgerei und ein nach dem Fernen und Fremden, nach dem „Abenteuer" verlangendes Übermaß an Phantastik machen sich breit in einer Kultur, die, bei allem Fortleben des Ideals heldischer Tat, doch im Zusammenhang mit der ritterlichen Verfeinerung und der Freude an der bunten Pracht des Daseins einen — mit der Sehnsucht nach weltüberwindendem Verzicht sich seltsam kreuzenden — Zug zur Verweichlichung und Verzierlichung zeigt. „Viel weniger den geistlichen als den spielmännischen und ritterlichen Elementen" ist die alte Heldendichtung in Deutschland erlegen. Das Ende war dann der Umschlag ins Bürgerlich-Derbe und Grobe.

Den Übergang vom heroischen Stil des altgermanischen Geistes zu dem romantisch-abenteuerlichen Geschmack des höfischen Lebens des Hoch-MA.s legt Walter Kienast[1]) vortrefflich dar. Ein buntes Rankenwerk legt sich um die schlichte Strenge der alten Zeit und lockert sie auf. Das heidnische Ethos der altgermanischen Heldenlieder bleibt in den Epen des deutschen MA.s vielfach gewahrt, ja es erscheint gelegentlich sogar noch gesteigert und vertieft, während es anderweit unter dem Einfluß des Christentums und des ritterlichen Sittengesetzes geschwunden ist. Vor allem wird in den mhd.n Epen die Treue viel stärker betont als in den altgermanischen Liedern. Der Wert des Ruhmes dagegen erscheint fragwürdig. Die neue Frauenverehrung, die sich, statt des alten Ideals der Kampfjungfrau, das des minniglichen Weibes erschafft, wobei ritterlich-höfische und christliche Züge zusammenwirken, und die „vielleicht den bezeichnendsten" Unterschied darstellt zwischen dem Geist der mhd.n Epen und der altgermanischen Heldenlieder, zeigt die neue seelische Zartheit und Feinfühligkeit. Heroische und höfische Sinnesart verschmelzen

[1]) Walter Kienast, D. Fortleben d. altgerman. Heldenlieder in d. Epen d. dt. Mittelalters: Dte. Rundsch. 208, S. 46—54, 156—163.

miteinander. Das Derbkräftige wird ersetzt durch das Verfeinerte. An die Stelle der Ungebrochenheit des harten Kriegerbewußtseins treten bei den Spielleuten, die nicht mehr, wie einst die Skope und Skalden, zugleich Krieger sind und die Schlachten nur noch in ihrer Phantasie mitkämpfen können (die typisch romantische Situation!), vielfach „elegische" Töne, ja gelegentlich „eine geradezu weinerliche Stimmung", die „rührselige Auftritte breit ausmalt". Gemütsbewegungen und ausströmende Gefühle bringen in die frühere Typik einen individuellen Zug. Die altgermanische Wildheit erscheint verdrängt durch „weichere Gefühlstöne", zugleich aber auch der keusch-einfache Stil durch „den Geist des Maßlosen, die Sucht zu Übertreibungen", indem die Freude am Romantisch-Abenteuerlichen, am Märchenhaften, aber auch an derb-komischen Wirkungen, kurz an Steigerungen „ins Grotesk-Hyperbolische" überhand nimmt. Das ist Geist der Gotik. „In der vorhergehenden Zeit kam es sogar vor, daß kühne Überwirklichkeiten der altgermanischen Lieder beseitigt und durch Motive des wirklichen Lebens ersetzt wurden . . . Die Sänger wagten die unbekümmerte Verachtung der Wirklichkeit . . . nicht mehr ihren Hörern zu bieten"; und nun die neue Freude gerade am Phantastischen. Inwieweit dabei die nahe Berührung mit der griechisch-orientalischen Welt seit den Kreuzzügen anregend gewirkt hat, ist ein Problem für sich; von „Gotik und Byzantinismus" wird unten noch des Näheren zu reden sein.

Man fühlt sich jedenfalls versucht, an derartige Zusammenhänge zu denken, wenn man bei Hans Naumann[1]) die „visuellere, sinnlichere Konzeption" des literarischen Stils um 1200 und um 1220 gegenüber dem Stil noch um 1150 oder 1160 so stark herausgehoben findet, wobei N., nach dem Vorgange Hauttmanns (in der Wölfflin-Festschrift), auf die auffallende Parallele zwischen der literarischen und der bildkünstlerischen Stilentwicklung hinweist. „Der ältere künstlerische Stil des 12. Jahrhunderts . . . war unanschaulich, . . . gab Abstraktionen . . . Der jüngere Stil . . . senkt alles Geschehen fest in eine ganze vom Künstler miterlebte Umgebung ein": es ist der Stil einer „sinnlich regen Eindruckskunst". Ganz außer Zweifel aber steht der Einfluß der durch die

[1]) H. Naumann, D. jüngeren Erfindgn. im Heldenroman: Ztschr. f. Deutschkunde 40, S. 22—34.

Kreuzzüge vermittelten Berührung mit dem Orient, wenn N. dann jener neuen künstlerischen Einstellung die neuen sittlichen Aspekte zur Seite stellt, welche gleichzeitig auftauchen: die neue Freiheit der ritterlichen „Kourtoisie" in Sachen der Toleranz gegenüber dem „edlen", ebenfalls „minniglichen" und „ritterlichen" Heiden.[1]) Und diesem neuen ästhetischen und ethischen Gepräge entsprechen die neuen kulturellen Wertungen. Vom Standpunkt der feinen Gesittung und der höfischen „Humanität" des minniglichen Frauenritters aus findet man jetzt die Unbändigkeit des alten Reckentums „ein wenig komisch und altfränkisch", bramarbasierend, brutal; man kann sie nur noch „archaisch" nehmen und „leicht ironisch behandeln". Der neue ritterliche Begriff von Ehre verlangt „Dienen" in „Züchten" — die zierliche und sentimentale „Geste" des „Kavaliers".

Daß „der ganze Frauenkult nur Geste ist für den Mann", ist das Endergebnis, zu dem Hilda Eilts[2]) in ihrer Untersuchung des typischen Frauenideals der ritterlichen Epoche gelangt. Sie wendet sich gegen den „Trugschluß . . ., daß die Frau als Mensch in den Augen des Mannes an Bedeutung gewonnen habe . . . Wo sie den Mann zu edlem Handeln und sittlicher Haltung führt, da wird es ausdrücklich nicht ihr als Mensch, sondern der überpersönlichen Macht der Minne zugesprochen, der auch sie sich beugen muß". Das ist gewiß richtig, aber wenn die Verfasserin dann fortfährt: „Die Frau selbst besitzt noch keinen Eigenwert, sondern ist um des Mannes willen vorhanden", so hat man den Eindruck, daß hier ein die unbefangene historische Erkenntnis leicht verfälschendes frauenrechtlerisches Ressentiment mitschwingt gegen das „Idealbild . . . zum Verehren und Umschwärmen", das „Wunschbild", das der Mann „mit seinen Gedanken umkreist", das „Standesideal einer kleinen Herrenschicht". Mit der Betonung des überpersönlichen Grundmotivs war der entscheidende Punkt besser getroffen; nicht auf „den Menschen in seiner Entwicklung" — aber wohl verstanden: sei er Mann oder Weib! — kommt es dem ritterlichen Epiker und Ethiker an, sondern auf

[1]) Naumann ergänzt hier seine eigenen früheren Darlegungen. Vgl. Jahresber. f. dt. Gesch. I, S. 440f.

[2]) Hilda Eilts, Die Frau in d. deutschen Großerzählungen d. hohen Mittelalters. Dissert. Leipzig (Maschinenschr.). 160 S.

„die Tugenden, die in einem Menschen ihr vollkommenes Gefäß gefunden haben.' Der einzelne verhilft den Tugenden, durch sein tadelfreies Leben, zu großem Preis. Er selbst als sich entwickelnder Mensch tritt jedoch völlig zurück Auch (!) die Frau ist in jedem Augenblick der Ausdruck einer Tugend". Darin aber, daß die Frau nun bewußt als Frau, d. h. um ihrer Frauentugenden willen gewertet, an deren Maßstab gemessen wird, einen bloßen „Einbruch der Erotik in die Welt des Mannes" und eine Verkürzung der „allgemein menschlichen" Wertung der Frau zu sehen, das ist eben doch wieder Frauenrechtlerinnenressentiment. Bedeutet nicht vielmehr gerade die Anerkennung spezifisch weiblicher ethischer Werte — „zum ersten Male . . . stellt man für Mann und Frau verschiedene Idealtypen auf" —, daß gerade die Frau als solche Trägerin ethischer Werte sein kann und soll, die nur eben sie allein darstellen kann, und liegt nicht darin geradezu die denkbar höchste „selbständige" Bewertung des Frauentums? Daß die Betonung der „weiblichen" Eigenschaften und Tugenden eine gewisse „Passivität" der Frau voraussetzt, liegt in der Natur der Dinge und braucht nicht tendenziös als „vom Manne gewollt" gekennzeichnet zu werden. Dieser weibliche Idealtypus verlangt von der Frau die höfischen Tugenden der Zucht, der Keusche, Treue, Stäte und Güte und eine dem entsprechende innere Haltung. Es gibt darin eine „Vollkommenheit"; und im Sinne des größeren oder geringeren Abstandes von der festliegenden idealen Norm gibt es natürlich Abwandlungen innerhalb des Kreises der epischen Frauenfiguren; aber es gibt keine eigentliche „Individualisierung" (hierin widerspricht Eilts, sich auf Leo Wolf berufend, der Auffassung Panzers), keine Verschiedenartigkeit, sondern nur Abstufungen im Grade der Vollendung, also Abstufungen innerhalb desselben Typus. Und wie für die innere Haltung besteht auch für die — dieser entsprechende — äußere Erscheinung ein bestimmter idealer Typus. Wie (nach den Untersuchungen von Amira, Stutz, Dehio, Pinder) im Recht und in der bildenden Kunst, so geht auch im Literarischen das Wollen jener Zeit (vgl. Schwietering) auf den Typus. In dem Adel, der Vornehmheit und der Schönheit körperlicher Vollkommenheit sieht ritterlicher Sinn die Würde der Frau auch äußerlich ausgedrückt. „Äußeres und Inneres . . . werden nicht als Gegensätze empfunden",

sondern als zusammengehörig. Und wie es ein bestimmtes Tugendsystem gibt, so auch einen festen, allgemein als vorbildlich anerkannten Schönheitstyp. Das Ästhetische ist der adäquate Ausdruck des Ethischen; wo es, bei Gottfried, bedeutsamer wird als das Ethische, da wird bereits „der Rahmen des höfisch-standesgemäßen Schönheitsideales" gesprengt.

Die ganze Künstlichkeit der in diese (in ihren sachlichen Feststellungen nützliche) Dissertation hereingetragenen Wertung wird deutlich, wenn man bei einem anderen Schüler Friedrich Neumanns, Helmut Kißling[1]), die weitere Entwicklung des Frauenkults und der Anschauungen von Weib und Minne verfolgt, wie sie sich bei Frauenlob beobachten läßt. Die ästhetischen Gesichtspunkte des alten Minnedienstes sind hier weithin dem religiösen Aspekt gewichen; entscheidend sind nicht mehr die durch den Frauendienst wachgerufenen und entwickelten Werte eines höheren, seelisch verfeinerten Lebens in der Welt, sondern die Bedeutung des ewig Weiblichen für die Hinanführung der Seele zu Gott. Minnesängerischer Frauenkult und geistlicher Marienkult erscheinen hier in einer Synthese: indem die heilige Jungfrau in die Minnedichtung aufgenommen wird, „ist auch das einzelne Weib und die Minne zu ihm geheiligt". Amor Dei und amor carnis sind vereint. Das Weib erscheint wie in einer Apotheose erhöht, und so erhält auch die Liebe zu ihm eine religiöse Bedeutung. Indem das Weib der Seele nach Engel („von muote ein engel") ist, d. h. die Eigenschaften der Engel besitzt, steht sie in dem Stufenbau der Schöpfung über dem Manne, dessen Seele erst durch die Frau den inneren sittlichen Aufschwung empfängt. Alle Tugenden sind in ihr vereinigt, zu denen der Mann erst durch die reine Minne hingeführt wird. Sie ist ein in Menschengestalt erscheinendes höheres Wesen. Das vollkommenste und also das wertvollste aber ist das weiblichste Weib (das nicht nur „wip", sondern zugleich „magt" und „vrouwe" ist), in welchem die ethisch-metaphysische Bedeutung geradezu ins Kosmische gesteigert erscheint. Wie Maria (seit Bernhard von Clairvaux und Alanus ab Insulis, und bei Walther, Reinmar und Konrad von

[1]) H. Kißling, D. Ethik Frauenlobs (Heinrichs v. Meißen). Halle, Max Niemeyer. X, 160 S. (Sächs. Forschungsinstit. in Leipzig, Neuere Philol. I, Altgerman. Abt., Heft 3.)

Würzburg) „vermenschlicht, versinnlicht, erotisiert" wird, so wird durch die Synthese „das empirische Weib . . . vergeistigt". „Wie durch Eva jedes Weib gerichtet war, so wurde durch Maria jedes wieder in seiner vollen Würde rehabilitiert": denn Maria ist „die Vermittlerin zwischen der natürlich-sinnlichen Welt der Sünde und der übernatürlich-übersinnlichen Welt der Gnade"; so hat sich auch hier der christliche Weg vollendet von Sünde und Schuld zu Erlösung und Reinheit, und durch solche Verbindung der höfischen Minne mit der himmlischen caritas ist das Weib zu einer religiösen Gestalt geworden. Das Wesentliche aber ist nun — und dies muß freilich gegen K. gesagt werden —, daß man die Ethik Frauenlobs nicht in einen konstruierten Gegensatz zu der ritterlichen Ethik bringen darf. Mit Recht führt ja K. (gegenüber Lütcke) aus, daß die Ethik Frauenlobs nicht mit der meistersingerischen Standesmoral, als deren metaphysische Vertiefung Lütcke sie auffaßte, in Verbindung zu bringen ist; aber er hat unrecht, wenn er leugnet, daß sie überhaupt eine metaphysische Vertiefung darstelle: sie ist die metaphysische Vertiefung der minnesängerischen Ethik — und nicht nur deren „rationale" Verdünnung und Auflösung. Sie ist die Fortbildung und Vollendung der ritterlichen Ethik in dem Sinne, daß dasjenige, was in ihr noch ungeordnet teilweise nebeneinander stand, jetzt miteinander ausgeglichen, in Harmonie gebracht, stufenweise eingeordnet wird. Zwar auch in der älteren ritterlichen Ethik bilden die Werte des diesseitigen Lebens und die Verpflichtungen gegen Gott (als das summum bonum) keineswegs „getrennte" Wertordnungen „autonomer" Natur. Dergleichen gänzlich abwegige Auffassungen haben ihren Grund immer wieder in dem Kardinalfehler, daß von der christlichen Ethik als einer „asketischen, diesseitsfeindlichen" ausgegangen wird — womit man sich freilich von vornherein jede Möglichkeit eines Verständnisses ma.r Zusammengehörigkeiten verbaut, weil man immer wieder an die Zäune stößt, die man sich selbst zuvor künstlich errichtet hat. Nach all den Ausführungen über das grundlegende Prinzip des „uti, non frui", die K. selbst macht, ist es schlechterdings nicht verständlich, wie er dann immer wieder zu den alten Eickenschen Anschauungen zurückkehren kann. Im übrigen: wenn jemand „jenseitig-metaphysische Orientierung" — da, wo ursprünglich eine überwiegend

„blut"mäßig empfundene und erlebte Anschauungswelt herrschte—, mit „rationaler" Verdünnung gleichsetzt, so ist solcher Begriffsvermengung gegenüber doch zu sagen, daß es jedenfalls unerfindlich bleibt, wie „jenseitig-metaphysische Orientierung" der Weg sein soll, der zu „selbstzufriedener Diesseitsmoral" und aus den Höhen ritterlichen Lebensgefühls in die Niederungen bürgerlicher „Biederkeit" herabführt! Eine Ethik der „Postulate" war ja die ritterliche (wie jede!) Ethik von je; nur daß die aus dem „blut"vollen Erleben eines Standesgefühls herausgeborenen Ideale als solche zunächst eben nur „ständische" Geltung beanspruchten: übrigens ganz im Sinne des grundsätzlich ständischen Denkens der ma.n Weltanschauung (so, wie ja auch die mönchischen „Postulate", als solche, nur Postulate für einen bestimmten Stand zu sein beanspruchten). Nun ergab es sich freilich, daß die verschiedenen — eben ständisch fundierten — Teilanschauungen nicht immer mit der geltenden allgemeinen Weltanschauung in allem harmonierten. Aber die Tendenz zur Ausgleichung der so entstandenen Spannungen war eben doch dem Geist des ma.n Menschen immanent. Und so ist nur eine dieser Geistigkeit inhärente Notwendigkeit erfüllt, ein Strom an sein naturgemäßes Ende gelangt, wenn in der Ethik Frauenlobs die ritterliche Ethik ihre volle Zusammenstimmung mit der ma.-christlichen Ethik gefunden hat. Was soll man sagen zu Konstruktionen, die mit den doch nur auf dem Weg nachträglicher Analyse gewonnenen Elementen der ma.n Weltanschauung rein logizistisch operieren, um dann zu dekretieren: „Streng (!?) genommen, gibt (!) es, von der Rittermoral aus gesehen, keine Pfaffenmoral", — wenn gleichzeitig gesagt wird, daß jedes Übergreifen des einen Standes in den Bereich des anderen verfehmt war? Also war doch eben jeder Stand innerhalb seines Bereiches ausdrücklich anerkannt — als notwendiger Teil des Ganzen. Auch der Ritter (von dem K. es kaum versteht, daß er nicht „aus der Kirche austrat"!!) empfand den Pfaffenstand als auch für sich, für sein eigenes Seelenheil, unentbehrlich. Und da soll ein „unversöhnlicher (!) Gegensatz klaffen" zwischen der antiken und der christlichen Ethik, obwohl schon die Patristik die Ethik der Stoa in weitem Umfange rezipierte, weil diese „fähig war, wirklich einen Teil des Lebens in christlichem (!) Sinne zu beherrschen und

zu normieren", nachdem diese stoische Ethik „ins Christliche übersetzt und mit christlichem Geiste erfüllt" worden war. Was sollen da solche Drehungen und Wendungen wie die von „schroffer Entgegensetzung — ohne Negation"? Wenn der Beurteiler (subjektiv) da nur eine „absolute Fremdheit" „empfindet", dann fehlt es ihm eben an der historischen Einfühlung: denn das MA. „empfand" hier eben nicht „getrennte" Wertordnungen, sondern eine Einheit. Und dann diese Konstruktion eines ritterlichen Lebensgefühls, das nur „das Leben in seiner Breite und Fülle bejaht" und — rein „ästhetisch-eudämonistisch" — „das Leben, ungehemmt (!) von hemmendem (!) Willen, auszuleben (!)" trachtet. Wie aber sollen mâze und staete wirken können, wenn jedes Willensmoment ausgeschaltet sein und dies Lebensgefühl nur auf „Entfaltung" „existentieller" Kräfte gerichtet sein soll? Wie sollen sich die einzelnen Qualitäten harmonisch „ergänzen", ohne sich „gegenseitig zu drängen und zu stoßen", — wenn das ältere Rittertum „objektive Werte und Gesetze, die ‚Geltung' haben", angeblich überhaupt nicht kennt? Als ob nicht auch der „Renaissancemensch" in dem entsprechenden Stadium des uomo universale ein normatives Ideal anerkannte! Die Leugnung eines solchen für das Rittertum ist absurd. Die ritterliche Ethik, so gewiß sie aus dem Lebensgefühl eines bestimmten Standes erwachsen und insofern soziologisch bedingt ist, gebärdet sich doch nie souverän — als gebe es weder eine verbindliche objektive Weltanschauung noch ein verpflichtendes Standesideal mit einem Ehrenkodex, den niemand übertreten darf, ohne sich etwas zu vergeben. Auch die älteste ritterliche Ethik ist nicht nur eine Ethik des „Blutes", sondern zugleich eine Ethik der „Gesinnung", nicht nur „Instinkt", sondern zugleich „Norm" (mochte diese auch weitgehend in den Standesinstinkten verankert sein). Denn nie empfand dieser Stand sich gewissermaßen als allein auf der Welt; zu sehr war auch er durchdrungen von dem Bewußtsein der Ständeordnung als einem das eigene rein vitale Lebensgefühl übergreifenden höheren Gesetz. So stark daher in ihm die unmittelbare Hochstimmung eines gesteigerten potentiellen Selbstbewußtseines ist, der hohe muot, die magnanimitas (die *μεγαλοψυχία*) — im Gegensatz zum kleinen muot, der pusillanimitas —, so bleibt doch der übermuot — im Gegensatz zur demuot —, die

hochvart im Sinne der superbia die zentrale Sünde. Das ist die sich von Gott abkehrende Selbstsetzung, die das endliche Selbst als Mittel- und Endpunkt des Daseins betrachtet; sie ist die Folge der „Untreue" gegen Gott (desertio). Die Treue gegen Gott (fides) aber ist zugleich Glaube an Gott: sie verbindet die Sphäre der Ehre (des honestum) mit der religiösen Sphäre, indem sie ein Verpflichtetsein nicht nur durch das persönliche „Lehensverhältnis", sondern zugleich durch das objektive Band der Religion darstellt. Ebenso wie die triuwe hat die saelde „zwei Seiten": eine, die sich aufs Diesseits, und eine, die sich aufs Jenseits bezieht: glückhaftes Angesehenwerden im Gebiet des honestum, und Glückseligkeit im Genuß des jenseitigen summum bonum. Die staete, die sich nicht zuletzt in adhaerendo Deo bewähren muß, bedeutet (als constantia und perseverantia) die Sicherung gegen die instabilitas und mutabilitas der „Welt", die innere Festigkeit der Seele, die sie unabhängig macht von äußeren Dingen, von der vanitas rerum. Sie ist die Voraussetzung eines geordneten Lebens. Das Prinzip solcher Ordnung selbst aber ist die mâze, die alles „Ungeordnete" beschränkt, indem sie sowohl die concupiscentia eindämmt und lenkt durch die temperantia, wie auch der „übertugent", welche durch Übertreibung und Übersteigerung einer einzelnen Tugend zu Ungunsten einer anderen das ethische Gleichgewicht stört, die gestalt- und formgebende Idee der vollendeten Harmonie entgegenstellt. Ja, die êre selbst — das Grundprinzip, auf dem die ganze ritterliche Welt beruht, — erscheint bei Frauenlob geradezu als ein verbindendes Glied zwischen der praesentis vitae honestas und der religiösen Sphäre, als „das Vermittelnde zwischen Diesseits und Jenseits", indem geistliche und weltliche Ehre, beide auf Gott bezogen, nur zwei Erscheinungsformen der gleichen virtus sind, — ganz so, wie ja auch in der moralis philosophia des Wilhelm von Conches das honestum (das dann Wernher von Elmendorf mit êre übersetzte) auch für den Christen ein erstrebenswertes, in das Gesamtgebäude der christlichen Ethik eingeordnetes Gut ist und alle theologischen Summen es rühmen und empfehlen. Und neben (richtiger: unter) dem honestum hat auch das utile seinen Platz, die bona fortunae, voran die opulentia, das guot (dem in der mor. philos. des Wilhelm von Conches praelatio und gloria folgen). So will ja auch Walther von der Vogelweide

guot, êre und gotes hulde miteinander vereint sehen. K. zwar findet auch bei ihm den „Gegensatz Gott—Welt in voller Schroffheit"; aber einen prinzipiellen, unabänderlichen „Gegensatz" sieht Walther so wenig, daß ihm (umgekehrt) die Möglichkeit der Vereinigung nur durch die Zeitsituation, durch das Daniederliegen von „Friede und Recht", dadurch, daß „die Welt krank ist", verwehrt erscheint und er selbst eine Wiedergesundung dieser augenblicklichen Zustände erhofft. Auch für Frauenlob hängt alles nur daran, daß Vrou Ere sich hat vom schaz „überwegen" lassen: eben das aber widerspricht dem Zustand, wie er ‚normaler' (oder normativer) Weise sein soll: entsprechend der für das Diesseits geltenden lex aeterna. Natürlich besteht zwischen Diesseits- und Jenseitswerten eine Spannung; aber die besteht auch schon zwischen êre und guot: das Gut per se bejahen, heißt schon die Ehre und ihre Tugenden verneinen und damit das Gut mißbrauchen; denn das honestum muß immer vorausgesetzt werden. Die êre steht über dem guot; oder sie soll doch über ihm stehen. Das ist die Stufenfolge der Werte, die aber gerade das Gegenteil von „jenseitssüchtiger" „Ausschließlichkeit" ist. „Temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario", nicht als „finis", aber als „adminicula", heißt es bei Thomas von Aquino. Als adminicula aber werden sie damit bejaht. Nur muß eben der Blick immer auf das honestum und in letzter Linie auf Gott gerichtet sein, muß die innere Unabhängigkeit von den Gütern gewahrt bleiben. Der Reichtum soll vor allem dazu dienen, milte zu üben: die höchste ritterliche Herrentugend (noblesse oblige); und es besteht, bei aller Verschiedenheit der Nüancierung, keinerlei Anlaß, hier wieder mit Kißling einen „Gegensatz" zu konstruieren zu der liberalitas und magnanimitas der moralis philosophia — als sei die Ritterethik antichristlich und antistoisch! Hier wie dort das gleiche Empfinden gegenüber der avaritia als der immoderata (!) habendi cupiditas. Doch wird darum, was einem in den Schoß fällt, das gelücke, das Glückhaben, nicht abgelehnt: es gehört auch zu den „bona fortunae". Nur muß man immer daran denken, daß Fortuna die Verkörperung der unstaete ist, der trügerischen Frau Welt. Alles aber, was durch êre, durch ehrenhafte Gesinnung und ehrenhaftes Handeln erworben wird, also vor allem der name, die gloria, das Geachtetwerden von den

Menschen, ist erst recht ein Wert. Der höchste Wert des ewigen Heils stellt sich nicht in feindlicher Ausschließlichkeit gegen die anderen (im Range niedriger stehenden) Werte, also auch nicht gegen irdische Unsterblichkeit, vorausgesetzt nur, daß sie auf dem Wege des honestum, durch ein Verhalten gemäß den für dieses geltenden objektiven Normen, erworben wird. Wie die Gnade der virtutes infusae die ewige Seligkeit gewährleistet, so Wahrung der êre den bleibenden Namen auf Erden. Die Wurzel aller Tugenden, auch der Tugenden der Ehre, ist die Minne: darin stimmt Frauenlob ganz mit Walther von der Vogelweide wie mit Konrad von Würzburg überein. Die Minne (auf die caritas werden auch Recht und Gerechtigkeit zurückgeführt) ist das oberste ethische Prinzip, verbunden mit Bescheidenheit und mâze das Stäte, Bleibende in dieser unstäten, wandelbaren Welt darstellend. Kißling findet auch noch bei Frauenlob keine „restlos (!) positive Bejahung der Welt" Es muß aber immer unterschieden werden zwischen der Welt, wie Gott sie erschuf, und der Welt, wie der Mensch durch seine Sünde sie verunstaltet hat. Daß die empirische Welt, so wie sie ist, mit ihren Sünden und Lastern, nicht bejaht werden kann, ist klar. Es ist aber völlig abwegig, zu behaupten, daß „die versöhnenden metaphysischen Ansätze dennoch nicht zur völligen (!) Versöhnung . . . ausreichen, vielmehr der Dualismus in ethisch-praktischer Beziehung bestehen bleibt"; hier ständen „die beiden Welten . . . einander ausschließend (!) gegenüber", hier zeige sich „noch der klaffende Bruch". In Wahrheit ist der metaphysische Monismus kein nur „ansatz"weiser, sondern ein vollständiger; ein ethischer Monismus aber würde eine Leugnung der Sünde, d. h. der menschlichen „Defekte" voraussetzen. Es kommt eben alles auf den Standpunkt der Betrachtung an: darauf, ob die Welt von Gott und seinem heiligen Willen, oder vom Menschen und seiner Unzulänglichkeit her gesehen wird. Von „Natur", d. h. von Gott aus, ist — schon bei Augustin — die Welt gut. Nur wenn der Mensch (das ist ja das Wesen der Sünde) sich von Gott abwendet und im Diesseits einen letzten, absoluten Wert und Zweck erblickt, das freilich ist, als ein gottvergessenes „frui" der Welt, sündhaft. Gewiß gibt es nur ein einziges absolutes Gut: insofern besteht natürlich eine „scharfe Grenze zwischen dem Reich der Welt und dem himmlischen Reich"; aber das bedeutet nicht die

Wertlosigkeit, sondern nur die Relativität des Wertes aller diesseitigen Güter, die eben auch „Güter" sind, wofern der Mensch, der sie gebraucht, secundum Deum und nicht secundum carnem lebt. Als relative und untereinander abgestufte Werte werden sie ausdrücklich anerkannt. Das malum ist nicht natura, sondern contra naturam = contra Deum; denn nicht die Natur, nur die fruitio naturae ist contraria Deo: sie ist das inordinatum, das Sichnichteinfügen in den ordo ad Deum. Dieser ordo aber ist primär metaphysisch (ontisch) und erst sekundär moralisch gedacht; ein Satz wie der von Kißling: „Das ma.e Denken ist ein Denken in Wert-, nicht in Seinskategorien; erst nach der ethischen Deutung geschieht die theoretische Fixierung im erkenntnismäßigen Sinne", stellt die Dinge auf den Kopf. Vielmehr hat der Logos den Primat vor dem Ethos; der ordo moralis richtet sich erst nach dem ordo naturalis, nach dessen Bilde er geschaffen ist. Was sollte denn sonst auch der ganze Universalien-Realismus bedeuten, den doch Kißling auch in Frauenlobs Ethik feststellen muß! Jedes Ding gibt Kunde von seiner (platonischen) Idee als dem eigentlich Realen: so menschlich-subjektive „Rechtlichkeit" von dem objektiv seienden „Recht" usw., denn hier ist alles nur Erscheinung einer anderen, höheren Wirklichkeit. Kißling selbst findet hier den „Dualismus ... überbrückt, die beiden Wirklichkeiten versöhnt", — um dann (man versteht nicht, wieso) doch wieder von „dem (!) ma.n unüberbrückbaren (!) Dualismus" zu reden. Und doch ist auch der ethische Dualismus aufgehoben, insoweit (nicht Gottesferne, sondern) die Gottesliebe herrscht. Auf diesen amor Dei muß alles bezogen sein. Der aber zeigt sich in der Erfüllung des Dekalogs und in der Nächstenliebe. Und die vier weltlichen Tugenden der nachplatonischen Antike sind bereits von Augustin in den amor Dei einbezogen worden; sie sind bonae qualitates und leiten hinüber zu den religiösen Tugenden. Und wenn Thomas von Aquino in der vita contemplativa das „letzte" „Ruhen" in Gott findet, so berechtigt nichts dazu, darin, wie Kißling will, eine Ausschließlichkeit zu sehen. In alledem bestehen zwischen ritterlicher und kirchlicher Ethik wohl Spannungen, aber keine Gegensätze. Und nur das Sichlösen der Spannungen ist charakteristisch für die nachritterliche Entwicklung. Die Ritterexistenz ist ihrer Natur nach ein Leben in Spannungen; und es ist gewissermaßen sym-

bolisch, wenn nun bei Frauenlob die minnesängerische erotische Spannung der nicht erhörten Bitte, der nicht gewährten Hingabe, mit ihren Reizen und Stimulantien gelöst erscheint in der idealen Harmonie des gegenseitigen Treueverhältnisses in der Ehe. Das ist die neue — verbürgerlichte — Forderung; wobei die Gegenseitigkeit des Treueverhältnisses ein beiderseitiges Recht zur Verlassung im Falle des Treubruchs bedingt. Die Minne in dieser ehelichen Form bejaht durchaus auch das sinnliche Element; doch bleibt die Frau, auch als Gattin, das Medium, von dem die Kräfte „des" Weiblichen, der „Weiblichkeit" ausströmen, um in dem Manne wertvolle Energien auszulösen; und eben darum, weil die Minne soviel „vermag" — darin ist Frauenlob gleicher Anschauung wie Walther von der Vogelweide —, ist sie von jeder Sündhaftigkeit frei, so wie umgekehrt die „Unzucht", die passio concupiscibilis, darum zu meiden ist, weil sie in ihrer „Unmäßigkeit" zu geistiger Stumpfheit und zur Trägheit der Seele und des Willens führt. So kommt doch auch hier noch alles auf die Auslösung wertvoller Energien an. Und andererseits hatte eine Gesinnung, die von einem Ideal der Harmonie (mâze, staete, triuwe) geprägt war, auch schon dem Rittertum älteren Stils geeignet. Nicht also, daß dieses nur eine Ethik des „Bluts" (und der Spannungen) gehabt hätte, macht sein Wesen aus; sondern nur das kennzeichnet den Wandel vom ritterlichen hin zum neuen „bürgerlichen" Ethos, daß nun das „Blut"-mäßige mehr und mehr nebensächlich und schließlich ganz unwichtig wird, und daß die „Gesinnung" für sich allein genügt, — daß eine unständische Wertung Platz greift, wie sie schon mit Gottfried von Straßburg einsetzt, ja schon in der mystischen Bibelexegese des 11. Jahrhunderts mit ihrer Idee des Seelenadels vorbereitet war und von der kirchlichen moralis philosophia und dem Einfluß der stoischen Ethik unterstützt wurde. Diese Entwicklung leitet dann hinüber zu dem gewandelten Ethos des burger, des bidermann (wie er, nach einer Bemerkung Kißlings, „als neuer Mensch mit eigenem Ethos und Willen als Zuhörer bei Berthold von Regensburg zu finden ist"). Das ist der Mensch „ohne Herkunft"; und „in Frauenlob erkennen wir einen ersten . . . Vorboten dieser kommenden Zeit". Aber hier wird nichts „ad absurdum geführt", und es werden keine „Vorbedingungen für das Entstehen eines neuen Standesideals" ge-

schaffen, wie Kißling will; sondern die Standesethik des ritterlichen Menschen, die Ethik der êre, wird ausgeweitet ins Unständische, „Allgemeinbindende, d. h. für jeden Menschen Richtige und Weg Weisende". Ja, für den Menschen als solchen. Es ist ein „Rekurs aufs Allgemeinmenschliche". Und so mag man denn auch an „Humanismus" denken. Tatsächlich will Kißling bei Frauenlob auch eine neue Einstellung zur Wissenschaft finden, die ihn „mit der anbrechenden Renaissance" verknüpfen soll. Aber eben das ist nicht das „Typische und Wesenhafte" der Renaissance, daß „das Denken und Handeln . . . zum großen Teil nicht mehr direkt, sondern nur indirekt auf das summum bonum bezogen" ist. Das war auch im MA. nicht anders. Vielmehr ist typisch für die Renaissance, daß auch die indirekte Beziehung auf das summum bonum mehr und mehr zurücktritt. Als ob der ma.e Gelehrte an seinen Problemen „nur (!) seelisch" und nicht „auch (!) intellektuell interessiert" und als ob der Hochscholastik „die Probleme des Kosmos ganz gleichgültig" gewesen wären! (Dilthey ist in diesen Dingen wohl nicht gerade der autoritativste Führer!) Andererseits kann gar nicht die Rede davon sein, daß bei Frauenlob die wisheit schon im Sinne „autonomer" Wissenschaft, „losgelöst (!) von der ‚moralischen Seele' des Menschen", verstanden wäre; das Richtige sagt Kißling selbst: „Es ist die wisheit bei ihm nicht mehr ganz (!) die sapientia im theologischen Sinne." Mit dem Wissensstoff der artes liberales aber hatte man sich schon von jeher faktisch ohne ständiges Bezugnehmen auf Moral und Theologie befaßt. Und schließlich, wenn K. mit Bezug auf Frauenlob meint: „Gott ist nicht mehr das ‚absolut Andere'", dann ist dagegen zu fragen: „nicht mehr"? das wurde er ja erst wieder durch die Reformation, die ihrerseits die „Schroffheit und unbedingte Gegensätzlichkeit" des höchsten Gutes lehrte im Protest gerade gegen die ma.-katholische „Hereinnahme Gottes in die Welt".

Wichtig für das Problem des Verhältnisses zwischen dem Ethos des ritterlichen und des Klerikerstandes ist auch die neue Arbeit Brinkmanns.[1]) Hier wird der Versuch unternommen, die Grundanschauungen des Minnesangs zurückzuführen auf solche

[1]) Hennig Brinkmann, Entstehungs-G. des Minnesangs. Halle, Max Niemeyer. XI, 172 S.

mittellateinischer Klerikerliteratur. Wie immer es sich nun dabei mit der (recht problematischen) Herstellung äußerer Verbindungslinien, mit der Aufweisung von literarischen Wurzeln, Abhängigkeiten und Einflußwegen verhalten mag — B.s methodische Voraussetzung[1]), daß Feststellung literarischer „Übereinstimmungen" „natürlich" „Beeinflussung" erweise, ist jedenfalls sehr bedenklich —, das geistesgeschichtlich Wichtigste ist doch zunächst einmal, zu erkennen, inwieweit innere Gleichartigkeiten bestehen, auch wenn, ja gerade wenn es sich dabei um Parallelerscheinungen handelt. Das Wesentliche ist, daß, während Kißling „die" ma.e Weltanschauung zu zerreißen sucht in ein bloßes Nebeneinander rein standesmäßig-soziologisch bedingter Anschauungskreise, hier gerade auf die (mindestens bis zu einem gewissen hohen Grade bestehenden) inneren Zusammenhänge zwischen der Anschauungswelt bestimmter klerikaler Kreise und den Vorstellungen des ritterlichen Minnesangs der Ton gelegt wird. Es ergibt sich, daß jene Verbindung von Geistigkeit und Erotik, die dem Minnesang eigen ist, ihr Gegenstück hat in bestimmten Bezirken der Klerikerbildung. In Briefen von Klerikern an Nonnen zeigt sich dieser amor spiritualis zunächst als ein Gefühl innerer Verbundenheit im gemeinsamen Dienste Gottes, woraus sich ein persönliches Mitempfinden entwickelt und eine Form seelischer Sympathie, die sich dann auch in sentimentalen Ergüssen ausströmen kann — zumal wenn sich ein literarisch-schöngeistiges Wesen, „das Bedürfnis, mit Gebildeten in gebildeter Sprache zu reden, Gedanken, Verse auszutauschen", dazugesellt. Das Eindringen der Vorstellung eines „servitium" gegenüber der höherstehenden „domina" bietet weitere Anknüpfungspunkte. Bei den Dichtern des Kreises von Angers — sämtlich Klerikern — nimmt der Frauenkult schon sinnlicheres Gepräge an: „Bildungsästhetentum und Erotik" dringen ein; am Hofe literarisch gebildeter Fürsten und ihrer noch gebildeteren Gemahlinnen (die im übrigen auch politisch selbständig aufzutreten vermögen), in Angers wie an dem gleichartigen Königshofe des normannischen Englands, bildet sich, schon im 11. Jahrhundert, eine Frauenverehrung aus, die sowohl in ihrer sinnlichen Färbung wie in der Fiktivität des ganzen Minneverhältnisses (das in der Welt der Vorstellung wurzelt und schon ganz

[1]) S. 37.

auf Schmachten und Nichtgewährung angelegt ist) wesentliche Züge des Minnedienstes der Ritter vorwegnimmt. Dabei wird, bei noch so starkem antik-heidnischem, besonders ovidischem Einschlag, Anknüpfung an christliche Gedanken gesucht, — wenn etwa weibliche Körperschönheit gepriesen wird als ein Geschenk Gottes, des Schöpfers, das man nicht verachten und daher auch nicht verstecken solle. Charakteristisch ist die Reihe rühmenswerter Eigenschaften einer Fürstin in der Aufzählung des Ordericus Vitalis: forma, litterarum scientia, morum et virtutum pulchritudo, firma fides et studiosus amor Christi. Jedenfalls: „Minnethema und Minnedienst sind in der mittellateinischen Literatur aus christlichem Kulturkreis entwickelt" (womit sich B. insbesondere auch gegen Burdachs Herleitung aus der arabischen Kultur wenden will). Dazu kommt Einfluß der Vagantenlyrik mit ihrer aus erlebter Erotik geborenen Liebessprache, dem adäquaten literarischen Ausdruck einer Lebensstimmung diesseitsfrohen Genusses von Welt und Liebe. Die Provenzalen verwerten diese verschiedenen Elemente, und der deutsche Minnesang stellt eine innere Verbindung zwischen ihnen her. So ist denn „der christliche Einfluß im Minnesang" (den Wechßler als später eingedrungen betrachtet) „bereits zu Anfang" vorhanden. Und so stehen denn auch die Grundbegriffe der höfischen Ethik im engsten Zusammenhang mit der stoisch-christlichen Gedankenwelt der patristisch-scholastischen Morallehre[1]), wofür B. besonders auf Martins von Braga „Formula vitae honestae" und auf Wilhelm von Conches verweist. Bei Friedrich von Hausen sind Religion und Minne „eng verbunden, können verbunden sein, weil die Minne des allzu Erdhaften entkleidet ist". Und als dann mit Reinmar die Entwicklung bei einer „alleinigen Kultivierung des Fiktiven" angelangt ist, bringt Walther in diesen Konventionalismus — nach Brinkmann unter dem Einfluß der Vagantenpoesie — wieder Freude an allem Sichtbaren der Erscheinungswelt und damit Anschaulichkeit und Lebendigkeit herein.

III. Der Einfluß des Orients.

Die frühere grobe Unterschätzung der östlichen Einflüsse auf das abendländische MA. hat in der neueren Forschung zu einer

[1]) Vgl. besonders S. 60, 97f.

so starken Reaktion geführt, daß es — zumal nach den Übersteigerungen Strzygowskis — an der Zeit erschien, einmal an die Grenzen zu erinnern, die der neuen Erkenntnis gezogen bleiben müssen. Gerade wem es um die Erkenntnis des in der Geschichte wirkenden Geistes zu tun ist, gerade der wird sich vor nichts so sehr hüten müssen wie vor einer Überschätzung äußerer Ähnlichkeiten und Gleichheiten formaler Art, wie sie „durch die gleichen Aufgaben bedingt" werden, hinter denen sich aber ein weitgehend anders geartetes geistiges Leben bergen kann, das — bei aller Bedeutung äußerer Einwirkungen — doch immer die eigentliche „treibende Kraft" bleibt. Und eine Kultur nimmt keine „fremden" Einflüsse auf, wenn nicht bereits in ihr selbst eine „Disposition" dafür vorhanden ist, mit anderen Worten, wenn nicht schon irgendein Verhältnis innerer Affinität, ein Verhältnis der Wahlverwandtschaft oder des Bedürfens nach dem Komplement besteht. Zu solchen grundsätzlichen Besinnungen regt an, was Walter Goetz[1]) gegenüber Strzygowski zu erwägen gibt.

Nach Strzygowski soll ja auch die Gotik ihre Antriebe vom Orient her erhalten haben: eine These, die seitdem von Verschiedenen in verschiedenem Sinne aufgenommen worden ist. Von der frühen Gotik mußte dabei der Blick zurückschweifen auf die späte Romanik und von dieser weiter nach rückwärts; und ferner mußte man mehr und mehr die Notwendigkeit erkennen, zu unterscheiden innerhalb des Begriffs „der (!) Osten" (als stelle der eine Art homogene Einheit dar)! Wobei es sich natürlich nicht etwa nur um die primitive Scheidung zwischen dem christlichen und dem islamischen Orient handelt, sondern um Unterscheidung auch innerhalb des christlichen Ostens. Es kann nicht damit getan sein, daß (im Stile Strzygowskis) immer und immer gerade Armenien zur Stelle sein soll; aber auch darum kann es sich nicht handeln, etwa statt des armenischen einen anderen Generalnenner zu setzen; sondern eine möglichst weitgehende Differenzierung der Einflußquellen und Wirkungsweisen ist hier die gewiesene Aufgabe. In diesem Sinne ist Robert Bergers Versuch[2]) wichtig,

[1]) Walter Goetz, Orient u. Abendland: Arch. f. Kulturg. 16, S. 259 bis 269.

[2]) R. Berger, Die Darstellung d. thronenden Christus in d. roman. Kunst. Reutlingen, Gryphius-Verl. 232 S.

an dem Typ des thronenden Christus in der bildenden Kunst des MA.s zwei (wie Berger meint) durchaus verschiedengeartete Ströme orientalischen Einflusses aufzuweisen: den Einfluß semitisch-syrischer Kultur mit ihrer Tendenz auf das Flächenhafte und Lineare, also Abstrakte, Unnaturalistische und Antinaturalistische, und den Einfluß der byzantinischen Kultur, in der, über den Hellenismus, antike Formelemente stärker nachwirkten. Beide Typen sind nach Berger „von Anbeginn der ma.n Kunstentwicklung" an vorhanden. Doch überwiegt zunächst, in karolingischer wie in frühromanischer Zeit, durchaus der syrische Typ: vor allem in der Buchmalerei um die Wende des 11. Jahrhunderts und in der südfranzösischen Reliefplastik der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts, — wobei von besonderem geistesgeschichtlichen Interesse ist, daß diese „eindrucksvollste Verkörperung" des syrischen Typus mit der klösterlichen Reformbewegung in Zusammenhang gebracht wird. Dann erst, seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, also zu Ausgang der romanischen Periode, wird (immer nach Berger) der syrische Typus verdrängt durch den byzantinischen, der „sporadisch" schon „von Anfang an" bekannt war, der um das Jahr 1000 auch einmal „vorübergehend" Boden gewonnen hatte, erst jetzt aber „das Übergewicht" erhielt; die „expressionistischen" Tendenzen werden „ausgeschieden", die „antikisierende" Richtung wird alleinherrschend. „Byzanz wird die Lehrmeisterin" „einer nach idealisierender Naturwahrheit strebenden Stilrichtung", die Führerin zu einem „neuen Ideal antikisierenden Formenadels und veredelter Naturwahrheit". Berger und sein Lehrer G. Weise (im „Nachwort") stehen nicht an, in diesem Prozeß der „Formklärung und Naturannäherung" „eine Art Renaissancebewegung" zu erblicken, die sie auf direkte Beziehungen zwischen Westen und Osten, auf die Wirkung der Kreuzzüge, zurückzuführen geneigt sind. Inwieweit der Versuch, die beiden Einflußquellen, die semitisch-syrische und die griechisch-byzantinische, voneinander zu unterscheiden, gelungen ist, müssen an Hand des Materials (man vermißt unter den Illustrationen bei B. solche, die den Zusammenhang des ma.n semitisierenden Typs mit dem syrisch-semitischen Urtypus verdeutlichen würden) die Fachvertreter der Kunstgeschichte entscheiden; der Einfluß der byzantinischen Kunst im Sinne der „Antikisierung" und der größeren

Annäherung an die Naturwahrheit war ja schon vorher durch Arbeiten anderer, vor allem Goldschmidts (und Buschbecks) für wichtige Teilgebiete nachgewiesen worden. Mit der Betonung des vordringenden byzantinischen Einflusses seit — sagen wir (um nur das bekannteste Beispiel zu nennen) seit Chartres — wollen Weise und Berger zugleich einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Gotik geben, indem sie die (durch Byzanz vermittelte) Wirkung im Sinne der Antike betonen, und das heißt: im Sinne einer Umstellung vom malerischen (flächenhaften und linearen) Prinzip der Romanik zu jener plastischen Loslösung und Isolierung der Einzelfigur, zu jener Dreidimensionalität, jenem Sinn für Körperlichkeit und Individualisierung, welcher — verglichen mit der romanischen — die gotische Gestaltungsweise kennzeichnet. Und diesem Übergang zur Gotik nun liegen Wandlungen des religiösen Gefühls zugrunde, die dahin charakterisiert werden, daß die Betonung der göttlichen Natur Christi, wie sie für das 11. und beginnende 12. Jahrhundert gilt, einer Betonung (selbstredend handelt es sich nur um einen Akzentwechsel) der menschlichen Natur Jesu weicht. Dort steht die unnahbare Erhabenheit des Herrn der Wunderkraft und die Strenge des himmlischen Richters im Vordergrunde; hier das Leiden, mit dem man mitleiden, und die sich opfernde Liebe als das Beispiel, dem man nachfolgen soll. Jene ältere Haltung wird zurückgeführt auf germanisches Empfinden[1]), der Wandel in Verbindung gebracht mit den Kreuzzügen. Aber klafft nicht zwischen der germanischen Vorstellung von Christus als dem großen Täter des Heils, dem Bekämpfer und Besieger des Teufels, und der anderen Vorstellung von dem in der Unnahbarkeit der himmlischen Majestät thronenden Gotte doch eine weite Kluft? Der germanische Christus, der als König seine Dienstleute, seine Kämpen anführt, ist diesen doch durchaus nicht unnahbar fern, sondern gerade sehr fühlbar nahe, so daß diese Vorstellung nur aus dem Heroischen ins Sentimentale umgebogen zu werden brauchte, um, mystisch erweicht, zur „Nachfolge Christi" im neuen, gotischen Sinne zu werden. Daß der durch die Kreuzzüge vermittelte sinnliche Eindruck der Stätten des Erdenwallens Jesu, die man nun mit leiblichen Augen sah, durch

[1]) Die Auffassung Herwegens (vgl. oben Anm. zu S. 303) erscheint hier — ohne daß Berger seinerseits auf sie Bezug nähme — in ihr Gegenteil verkehrt.

die Verlebendigung der Vorstellungen von Jesu irdischem Leben dieses in den Vordergrund treten ließ, wäre ja psychologisch denkbar. Aber warum soll dann — Bernhard von Clairvaux wird als „der religiöse Führer dieser Epoche" genannt — der erste Kreuzzug noch ohne Einfluß geblieben sein? Würde man aber jene Wirkung schon für den ersten Kreuzzug behaupten wollen, so wäre die Chronologie der Weise-Bergerschen geistesgeschichtlichen Konstruktion nicht mehr haltbar. Auch kann man den hl. Bernhard unmöglich ausspielen gegen die „unerhörten Steigerungen der Askese", die nach dieser Konstruktion nur in das (romanische) heldische Zeitalter gehören sollen, in dem noch die Vorstellung von Christus als dem alle Sünden strenge ahndenden Weltenrichter bestimmend war: Bernhard war selbst ein so strenger Asket wie irgendwelche Früheren oder wie nach ihm der hl. Franz; und zwischen seiner harten Askese und seiner aus anbetender Liebe erwachsenden Christusmystik empfand er so wenig einen Gegensatz, daß er sich eben durch jene erst innerlich bereiten mußte, um ein würdiges Gefäß mystischer Schauungen zu werden.

Zu einem weitgehend parallelen Ergebnis wie Berger in seiner Untersuchung des Wandels im künstlerischen Typ des thronenden kommt v. d. Gabelentz[1]) in seiner Arbeit über den künstlerischen Typ des gekreuzigten Christus, wie er sich einerseits von der karolingischen und ottonischen bis in die spätromanische Zeit, und andererseits seit der frühgotischen Zeit darstellt: dort der über den Tod triumphierende Christus, mit weitgeöffneten Armen, vor dem Kreuz gleichsam stehend, hier — seit dem 13. Jahrhundert — der am Kreuze hangende, leidende oder gestorbene Jesus. v. d. G. sieht hier einen engen Anschluß an byzantinische Vorbilder wirksam (an die byzantinische Art, wie sie jedenfalls etwa seit dem 10. Jahrhundert sich herausgebildet hatte): man habe hier diejenige künstlerische Gestaltungsform aufgenommen, die dem veränderten religiösen Gefühl entsprach, indem die Menschheit des 13. Jahrhunderts gerade in dem Anblick von Leiden, Erniedrigung und Tod des mit allen Zeichen menschlicher Schwäche behafteten Heilands den Trost und die

[1]) Hs. v. d. Gabelentz, Italienische Kruzifixe d. Mittelalters: Festschr. Clemen, S. 319—325. Bonn, Frdr. Cohen.

aus dem Mitleiden quellende Erlösung fand, während dem in der romanischen Zeit vorherrschenden germanischen Empfinden der vom Kreuzesstamm sieghaft herabblickende, ganz heldisch aufgefaßte Christus verständlicher war. Man wird dazu sagen dürfen, daß etwa zum „Heliand" bestimmt der „triumphierende" Christus gehört, während dann in der Gotik die weichen und sentimentalen Seiten deutschen Wesens sich zunehmend über die heldisch-germanischen legen.

Am stärksten (und wohl überstark) unterstrichen erscheint die Bedeutung von Byzanz für die Entstehung der Gotik bei Worringer.[1]) Romanik und Gotik sind völlig auseinandergerückt: „Zwischen Romanik und Gotik gibt es, trotz allen Geredes von Übergangsstil, im Tiefsten keinen Übergang." Man kann dem durchaus zustimmen[2]) und es dennoch ablehnen, daß hier das romanische Zeitalter als schlechthin „spiritualistisch" und als Abschluß des „MA.s" und die Gotik als schlechthin „sensualistisch" und als bereits zur „Neuzeit" gehörig betrachtet wird. Und was dann das Verhältnis von „Spätbyzantinismus und Frühgotik" betrifft, so wird man — schon weil es sich dort eben um eine „späte" und hier um eine „frühe" Entwicklungsphase handelt — in ihnen schwerlich „nur Erscheinungsdivergenzen einer und derselben Gesamtzeitstimmung" sehen dürfen, — auch dann nicht, wenn man die beiden Voraussetzungen zugeben kann: die methodische, daß formgeschichtliche Unterschiede einen wesensmäßigen Zusammenhang keineswegs auszuschließen brauchen, daß vielmehr auch eine ganz andersartige Formensprache, ein ganz verschiedenes Sprachkleid, verwandtes Wesen umhüllen kann, — und die historische Voraussetzung, daß im 12. und 13. Jahrhundert Westen und Osten noch nicht „verbindungslos geschieden" waren. Aber das berechtigt denn doch noch nicht dazu, nun nur noch von den beiden „Hälften" einer den Westen und Osten zugleich umfassenden einheitlichen „ma.n Welt" zu sprechen — derart, daß sich „eine Bewegung wie die zum Sensualismus" gar nicht „auf die eine Hälfte beschränken konnte". Hier werden Möglichkeiten in unzulässiger Weise zu entwicklungsgeschichtlichen Notwendigkeiten hinaufgesteigert. Ja, die Einheitlichkeit der

[1]) Wilh. Worringer, Byzantinismus u. Gotik: Ebda. S. 329—334.
[2]) Vgl. Jahresber. f. dt. Gesch. I, S. 430f.

„sensualistischen" Bewegung wird auf die Formel gebracht von der „Ostgotik" und der ihr entsprechenden, ihr folgenden „Westgotik" — eine Neigung zu Wortspielen, die argwöhnisch macht, und die sich wiederholt, wenn als die beiden Elemente, die nun innerhalb des Byzantinismus wieder zum Leben erwachen und damit „die Weltbewegung zum Sensualismus hin" inaugurieren, „griechische Natürlichkeitsplastik und syrische Natürlichkeitsdrastik" bezeichnet werden. Dabei soll das syrisch-antiochenische Element — das uns hier, als „syrischer Erzählungsrealismus", als syrischer „krasser Wirklichkeitsgeist", in einer völlig anderen Rolle vorgestellt wird als bei Robert Berger[1]) — „die allgemeine Stimmungsvorbereitung für eine Wendung zum Veristischen" geschaffen und erst seinerseits den „griechischen Sensualismus" ausgelöst haben, der unterhalb der „byzantinischen Umstilisierung ins geistig Abstrakte", als antikes Erbe „immer wiedererwachensbereit geblieben" und nun „wiedererwachensreif" geworden war. Doch diese innerorientalischen Probleme müssen den Fachleuten überlassen werden, so wichtig die Art ihrer Lösung auch in ihrer Rückwirkung auf das Verständnis der abendländischen Entwicklung sein kann. Von tiefgehender Bedeutung ist jedenfalls, daß die beiden von der antima.n Wendung der italienischen Renaissance verfehmten Grundtendenzen, die maniera gotica und die maniera bizantina, unter solchem modernen Aspekt nun in der Tat ganz nahe aneinanderrücken, so daß uns nun die scheinbare Doppelfront mehr und mehr als eine Einheitsfront verständlich wird: wenn wir nämlich beides vom Standort der maniera latina aus betrachten, vom Standorte des „statuarischen Antiquageistes" und der „monumentalen Stabilität", kurz von „Rom" aus, von wo allerdings „kein Weg zur Gotik führt," von wo aus gesehen vielmehr „alle melodiöse Labilität", aller „musikalische" Sensualismus, „alles rhythmische Kursivwesen" als „die geborene Gegenmacht" erscheinen mußte. Womit nun freilich die Rolle der lateinischen Antike (neben derjenigen der echten oder der byzantinisierten griechischen Antike) gerade auch im MA. sich keineswegs erledigt!

So richtig es ist, daß man auch noch im 12. und 13. Jahrhundert Byzanz und das Abendland nicht zu stark „getrennt

[1]) Vgl. oben S. 339.

sehen" darf, so mag es doch als ein sehr illustrativer Hinweis auf die bei Worringer vorliegenden gewaltigen Übertreibungen gewertet werden, wenn der Musikhistoriker J. P. Wagner[1]) auf seinem Gebiet alle Fäden mit dem kirchlichen Schisma im 11. Jahrhundert abreißen sieht. Während (wie Wagner — gewissermaßen die musikgeschichtliche Parallele zu Strzygowski ziehend — gegenüber der älteren Anschauung, wie sie zuletzt noch von Gevaert [† 1908] vertreten wurde, geltend macht) von einer ununterbrochenen Weiterentwicklung der klassisch-antiken Musik im MA. (mit Rom als Ausgangspunkt) nicht die Rede sein kann, die Völkerwanderung vielmehr hier „geradezu eine jähe Unterbrechung" herbeiführt (was auch für die Frage des Dopschschen Kontinuitätsproblems[2]) zu beachten ist), „setzten die Einwirkungen orientalischer Musik gleich zu Beginn der christlichen Ära ein", und es bildete sich eine „künstlerische Interessengemeinschaft", die bis zur endgültigen Trennung der beiden Kirchen bestand: „gleichzeitig mit dem kirchlichen Bruch erfolgte der musikalische", in der Zeit gleich nach Guido von Arezzo. Dabei spielt freilich eine Rolle, daß es sich eben um Beziehungen auf dem Gebiete der Kirchenmusik handelte: der Liturgie, des Kultgesanges. Übrigens war in den christlichen Liturgien des Ostens auch semitisches — jüdisches und syrisches — Gut verarbeitet worden, das nun (mittelbar) mit einwirkte auf den gregorianischen Gesang. Gregor I. und die Päpste griechischer und syrischer Abkunft im 7.—9. Jahrhundert sind als Vermittler von besonderer Bedeutung. Auch im Norden wird griechischer Einfluß seit dem 8. Jahrhundert bemerkbar, indem der Bilderstreit byzantinische Mönche aus dem Osten vertreibt und sie in abendländische Klöster führt. In St. Gallen üben sie zur Zeit des Notker Balbulus, um 900, starke Wirkung auf musikalischem Gebiet wie auf dem der kirchlichen Dichtung. Dabei handelt es sich auch hier, bei der Strophik und Rhythmik der lateinischen Sequenzenpoesie, um in Byzanz rezipiertes und innerhalb der byzantinischen Liturgie zur Herrschaft gelangtes semitisches Gut, zurückgehend auf Ephrem den Syrer (4. Jahrhundert). Nach der Trennung der griechischen Kirche von Rom

[1]) J. P. Wagner, Über die Beziehungen zwischen Morgenland u. Abendland in d. mittelalt. Musik. Kyrkohist. Årsskrift 26, S. 157—174.

[2]) Vgl. oben S. 301 f.

gingen auch „die musikalischen Schicksale der beiden Liturgien auseinander", und es erfolgte im Westen die Erfindung und Ausbildung der Mehrstimmigkeit. Was Wagner dann die „zweite Welle orientalischer Musik" nennt, ist etwas ganz Anderes: es ist eine arabische Welle. Die Berührungen mit den Sarazenen in Spanien und Sizilien, die Kreuzzüge und der Levantehandel, endlich das Vordringen der arabischen Philosophie im 12. und 13. Jahrhundert haben auch Befruchtungen der abendländischen Musik und Musiktheorie im Gefolge. Dabei gehen musikalische und poetische Einflüsse teilweise Hand in Hand; ihr Miteinander läßt sich insbesondere in den arabischen Einwirkungen des 8. bis 12. Jahrhunderts auf die provenzalische Troubadourlyrik feststellen — womit der Anschluß an Burdachs Auffassungen von der Bedeutung des arabischen Elements für die Entstehung des Minnesangs[1]) gewonnen ist.

Daß die islamische Kultur auch die Weltanschauung des christlichen Abendlandes beeinflußt und diesem allerhand Freigeisterei zugetragen hat, ist bekannt. Nicht nur die Parallelsetzung der drei großen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, stammte aus Bagdad und Cordova, sondern auch das berüchtigte Wort von „den drei Betrügern" Moses, Jesus und Mohammed war aus der mohammedanischen Welt ins Abendland gekommen. Die nahe Berührung mit den Arabern infolge der Kreuzzüge und dann deren Fiasko hatten die Vorbedingungen geschaffen für die Aufnahme jener Blasphemie, die, wie Presser[2]) darlegt, offenbar im 13. Jahrhundert im Abendlande gelebt hat. Die Enzyklika Gregors IX. von 1239 legt sie ja sogar dem Kaiser Friedrich II. in den Mund; und wenn er sie auch vielleicht nicht ausgesprochen hat, weil er der öffentlichen Meinung gegenüber den Schein wahren (und daher auch die päpstlichen Beschuldigungen zurückweisen) mußte, so war damit doch seine innere Gesinnung sicherlich getroffen: er hätte das Wort jedenfalls aussprechen können.

[1]) Zu deren Bestreitung durch H. Brinkmann vgl. oben S. 337.

[2]) J. Presser, D. Buch De tribus impostoribus. Amsterdam, H. I. Paris. 169 S.

MITTELALTERLICHE BÜCHER-VERZEICHNISSE DES BENEDIKTINER-KLOSTERS ST. BLASIUS ZU NORTHEIM.

VON HERMANN HERBST.

Das Benediktinerkloster St. Blasius zu Northeim, etwas nördlich von Göttingen gelegen, eine Gründung des Northeimer Grafengeschlechtes, ist schon früh nicht nur ein Gegenstand der rein lokalgeschichtlichen Forschung geworden, sondern hat darüber hinaus allgemeines historisches Interesse gefunden. Nicht zum wenigsten gab hierzu Anlaß die Persönlichkeit des Gründers, des Grafen Otto von Northeim, Herzogs von Bayern, des mächtigen Gegners Kaiser Heinrichs IV. Bekannter ist das Kloster dann geworden durch seine Beziehungen zur Bursfelder Union. Deren Begründer, der Abt Johannes Dederoth[1]), kam bekanntlich aus Northeim nach Klus und dann nach Bursfeld. In Northeim hatte er Profeß abgelegt, von hier aus war er nach Rom geschickt worden und hatte in Italien die Reformbewegungen des Benediktinerordens kennen gelernt.[2]) Durch einen seiner Schüler, Heinrich von Peine, den späteren Abt von Abdinghof, wurde dann Northeim selbst 1463 der Reform zugeführt. Weniger zahlreich liegen Nachrichten aus der Frühgeschichte des St. Blasiusklosters vor. Neue Quellen zur Geschichte dieser Gründung bekannt zu machen, ist daher eine besonders anziehende Aufgabe, zumal sie eine Seite der Klostergeschichte angehen, die gemeinhin stets geringere Berücksichtigung findet schon infolge eines gewissen Mangels an Quellenmaterial. Gegenüber den zahlreichen vorliegenden wirtschafts-

[1]) Vgl. Linneborn in Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 59 (1901), S. 169ff.; Paulus Volk, Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktiner-Kongregation (1928).

[2]) Über Johannes Dederoth hoffe ich in anderem Zusammenhang unter Benutzung einer wichtigen, bisher übersehenen Quelle handeln zu können.

geschichtlichen Darstellungen sind Untersuchungen zum geistigen, religiösen und literarischen Leben stets mehr zurückgetreten, wenngleich nicht verkannt werden darf, daß dank den vorbildlichen, unermüdlichen Forschungen von P. Lehmann[1]) u. a. es jetzt doch schon besser geworden ist.

Es werden im folgenden zwei Bücherverzeichnisse aus der Frühzeit des Northeimer Benediktinerklosters veröffentlicht, die freilich nicht mehr ganz unbekannt waren[2]), aber über den engen Kreis der davon Wissenden hinaus weit mehr Beachtung und Interesse und daher eine Veröffentlichung verdienen. Den Wert solcher Quellen heute noch besonders betonen und beschreiben zu wollen, hieße Eulen nach Athen tragen. Sie werden noch zu gewichtigeren Zeugen der Vergangenheit, je älter sie der Zeit nach sind und je isolierter sie dastehen innerhalb der Grenzen großer Landschaften. Zur Geschichte z. B. der Bibliothek des Northeim benachbarten Corvey kennt man überhaupt kein Bücherverzeichnis aus dem Mittelalter. Die erhaltenen und bisher bekannt gewordenen mittelalterlichen Bücherverzeichnisse von braunschweigischen Klöstern sind bald aufgezählt. Dem Alter nach steht voran ein Verzeichnis der Bibliothek des Augustiner-Nonnenklosters Steterburg[3]) aus dem 12. Jahrhundert. Ihm folgt zeitlich dichtauf eine Liste der Handschriften des Augustinerchorherrenstiftes St. Georgenberg bei Goslar.[4]) Weit jünger ist ein Katalog der Büchersammlung des Cisterzienserklosters Amelungsborn[5]) aus dem 15. Jahrhundert. Die geringe Zahl dieser so wichtigen Quellen vermag nun um zwei weitere vermehrt zu werden. Es handelt sich um zwei Verzeichnisse von Handschriften der Bibliothek des Benediktinerklosters St. Blasius in Northeim. Ich habe bereits an anderer Stelle[6]) einige Ausführungen zur Bibliotheks-

[1]) Z. B. seine Fuldaer und Corveyer Studien.

[2]) Vgl. die Erwähnung bei P. Lehmann, Corveyer Studien, Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Kl. Bd. 30, Abh. 5, S. 17. Ich selbst verdanke einen wertvollen Hinweis der Freundlichkeit des langjährigen Wolfenbüttler Archivdirektors Dr. P. Zimmermann.

[3]) S. G. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui (1885), Nr. 124, und Th. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken (1890), Nr. 195.

[4]) S. Th. Gottlieb a. a. O. Nr. 63.

[5]) Ebd. Nr. 5.

[6]) Zur Geschichte der Bibliothek des St. Blasiusklosters zu Northeim. In: Braunschweigisches Magazin, Jg. 1927, Heft 5.

geschichte dieses Klosters bekannt geben dürfen, die mehr den Ausgang angehen und ein Bücherverzeichnis betreffen aus der Zeit kurz vor der völligen Auflösung der Klosterbibliothek. Im Gegensatz hierzu werden uns die hier veröffentlichten Kataloge ein Bild aus den Anfängen des Klosters und seiner Bibliothek geben.

Die Verzeichnisse finden sich in der Handschrift VII C 39 des Landeshauptarchives in Wolfenbüttel. Diese Handschrift enthält eine Sammlung von Pergament- und Papierblättern aus dem Besitz des bekannten braunschweigischen Historiographen Johannes Letzner. Es sind zumeist Bruchstücke von Briefen, Urkunden oder auch einzelne aus Handschriften herausgelöste Blätter, die durchweg Northeimer Provenienz sind. Zum Teil enthalten sie Zusätze von Letzners Hand, einige Blätter sind auch ganz von Johannes Letzner geschrieben. Im ganzen zählt die Handschrift zwei Hefte und mehrere lose Blätter. Heft 1 zählt 30 Blätter, von denen Blatt 7 nicht mehr vorhanden ist. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Blätter, die sich als aus ehemaligen Northeimer Codices herrührend zu erkennen geben. Hierher gehören u. a. Blatt 5 mit der Schreibernotiz: frater henricus Meyer hunc || librum conscribi fecit anno domini MCCCCLX || secundo || Completus per manus fratris Henrici Grotejan.[1]) Zu welcher Handschrift dies Blatt gehörte, ist nicht zu ersehen. Blatt 7 hat die Schlußschrift: Completum per fratrem Henricum || Grotejan Anno domini 1460 || ipso die beate marie magda || lene || Explicit stimulus amoris etc || Hugonis de sancto victore. Wiederum hören wir von der Schreibtätigkeit des Henricus Grotejan. Diesmal erfahren wir auch, um was für eine Handschrift es sich gehandelt hat. Erhalten ist offenbar nur dies eine Blatt zu diesem Codex von Hugos Stimulus amoris. Im Gegensatz zu diesen beiden Pergamentblättern ist Blatt 28 aus Papier und gehört zu einer ehemaligen Northeimer Handschrift, die eine Glosa psalterii enthalten hat. Das ergibt sich aus einer Inschrift, die sich am oberen Rand der Vorderseite dieses Blattes befindet. Sie lautet: Dominus Egghehardus de Harlsem canonicus et cantor || ecclesie hildensis contulit

[1]) Ein Prior Henricus Grotejan ist zum Jahre 1462 in Northeim urkundlich nachweisbar. Vgl. Konvolut 415 der Bibliothek des Hist. Vereins für Niedersachsen, Bl. 100 (früher 116).

hanc glosam spalterii (!) monasterio || ordinis sancti Benedicti in Northem ob remedium anime sue.

Darunter steht: Liber monasterii sancti Blasii in Northeim anno domini MDXVII. Darunter folgen von jüngerer Hand noch kurze geschichtliche Notizen und ein lateinischer Vers über das Messehören. Über den Verbleib dieser Handschrift, deren letztes Blatt offenbar nur erhalten ist, kann vorläufig noch nichts mitgeteilt werden.

Inhaltlich am wichtigsten ist Blatt 30. Es besteht aus Pergament und stammt ebenfalls aus einer ehemaligen Handschrift des Northeimer Blasiusklosters. Das ergibt sich aus zwei auf der Vorderseite befindlichen Bemerkungen des Inhalts: Liber sancti Blasii in Northeim. Ebenda am oberen Rande finden sich von jüngerer Hand geschichtliche Notizen. Die Rückseite des Blattes zeigt auf der linken Hälfte gut ausgeführte Federzeichnungen, und rechts gibt sich uns das im folgenden zum Abdruck gelangende Bücherverzeichnis zu erkennen. Sein letzter Eintrag lautet: Ultimus eius librorum iste Ysidorus. Damit bekommen wir einen Hinweis auf den Inhalt des im übrigen offenbar verlorengegangenen Codex, von dem sich nur gerade wieder das letzte Blatt mit dem Eintrag des alten Katalogs erhalten hat. Vermutlich hat die Handschrift die Etymologiae des Isidor von Sevilla enthalten, wie sich späterhin zeigen wird. Ich gebe im folgenden den wortgetreuen Abdruck des Katalogs unter Auflösung der wenigen vorkommenden Abkürzungen. Es sind zumeist eindeutige Suspensionen oder die konventionellen Zeichen für per, das Suffix -us, -er u. ä. Die Numerierung fehlt im Original. Sie ist beigefügt, um leichter zitieren zu können. Sie gibt keineswegs die Anzahl der Codices an. Das lassen die Angaben des Katalogs selbst schon erkennen. So gehören die Nummern 23—25 offenbar in eine Handschrift. Dies begegnet in mehreren Fällen. Die bei vielen Angaben in den Text mittels Winkelklammern eingefügten ⟨non⟩ stehen im Original in jüngerer Schrift jeweils über dem betreffenden Wort, hinter dem sie im Abdruck sich befinden. Über ihre Bedeutung ist weiterhin zu reden. Übergeschrieben wohl von der gleichen Hand, die den Katalog anlegte, finden sich bei einigen Titeln (Nr. 61, 65—67, 74, 75) lateinische Ziffern, deren Bedeutung ich dahingestellt sein lasse. Das Verzeichnis ist sauber und bis auf eine Ausnahme

fehlerfrei geschrieben. Bei Nr. 27 ist »et. III.« übergeschrieben von der gleichen Hand, nachdem schon zu Anfang der Zeile »tres partes« geschrieben worden war.

Hi sunt libri pertinentes ad Cęnobium sancti Blasii || in Northeim quos acquisivit Otto dux. ||

1. Bibliotheca in duas divisa partes.
2. Expositio sancti || Augustini super totum psalterium in uno volumine. ||
3. Omelię. III.
*4. Quadraginta omelię Gregorii papae. ||
*5. Et dialogus eius.
6. Excerpta Harduuini ⟨non⟩ de opusculis || Augustini.
7. Canones in uno codice.
8. Martyrlogium || Bede.
*9. Passiones apostolorum.
*10. Vita sancti Silvestri.
11. Liber benedi || ctionalis.
12. Missales libri ⟨non⟩. VII.
13. Matutinales ⟨non⟩ libri || secundum ordinem clericorum. II.
14. Duo lectionarii.
*15. Plenaria ⟨non⟩ || tria.
16. Collectaria ⟨non⟩. III. a
17. Vita ⟨non⟩ patrum.
18. Ymnarii ⟨non⟩. III. ||
19. Epistolę Pauli
20. Unum ⟨non⟩ magnum psalterium. ||

Hi sunt libri quos acquisivit vel scribere jussit domnus || Warmundus primus Northeimensis abbas ad eundem locum ||

*21. Expositio Augustini super epistolam Johannis apostoli.
*22. Vita sancti || Martini
*23. Glosę in canticis canticorum
24. et Omelię X || Cesarii diaconi
25. et Vita sancti Luidgeri in uno volumine ||
*26. Mycrologum cum tonario.
*27. Tres partes moralium. prima. || secunda et. III. et ultima.
28. Heymo ⟨non⟩ in Esayam.
*29. Heimo in apostolum || Paulum in duas divisus partes.
*30. Heymo ⟨non⟩ in XII prophetas. ||
*31. Heymo ⟨non⟩ in apokalypsin.
*32. Augustinus de christiana doctrina. ||
33. et Beda in constructionem templi. in uno volumine. ||
34. Glosarii duo. unus super vetus et novum testamentum. alius || in eptaticum et regum.
*35. Remigius in donatum. ||
*36. Collatio abbatis Cheremonis.
*37. Vita et Passio sancti Bonifacii.||
38. et Vita sancti Galli.
39. Duo ⟨non⟩ magna psalteria.
40. Expositio || in proverbia Salemonis.
*41. Libri usuales. II.
42. Glosę super || cantica canticorum.
43. Cantica ⟨non⟩ canticorum versifice composita. ||
44. Vita ⟨non⟩ sancti Gregorii.
*45. et Vita sancti Mauri.
*46. Liber pastora || lis curę.
*47. Smaragdus ⟨non⟩.
*48. Rabanus Maurus in librum regum ||
*49. Rabanus in librum Judith et Hester.
50. Beda in esram. ||
51. Albinus ⟨non⟩ super XV gradus et VII psalmos.

52. Liber Bernhardi ⟨non⟩ || hildinisheimensis scolastici. quem scripsit ad || Harguinum parthenopolitanum archiepiscopum. ||
53. Liber matutinalis in duas partes divisus.
54. Passional[e]s || martyrum.
*55. Liber qui vocatur cur deus homo.
56. Liber declinationum ⟨non⟩. ||
57. Donatos ⟨non⟩. II.
58. Regulam ⟨non⟩ sancti Benedicti.
59. Omelię.

I.

60. Liber ⟨non⟩ || Ferrandi diaconi ad comitem.

II.

61. Sedulius ⟨non⟩.

III.

62. Prosper ⟨non⟩ ||
63. Juvencum ⟨non⟩
64. et Aratorem ⟨non⟩.

I.

65. Homerus ⟨non⟩

I.

66. Poeta ⟨non⟩ Oratii.

I.

67. Ovidius ⟨non⟩ || de ponto.
68. Antiphonaria ⟨non⟩. II.
69. Gradualia. IIII. or. ||
70. Versus de vita ⟨non⟩ Marie ęgyptiacę.
71. Vita solitariorum. ||
*72. Liber Theophili ⟨non⟩ de temperamentis colorum et opere fabrili. ||
73. Liber benedictionalis ⟨non⟩.

I.

74. Porfirius ⟨non⟩.

I.

75. Tullius.
*76. Ratbertus || de sacramentis.
77. et Ambrosius de bono mortis.
*78. Explanatio || ewangeliorum in XL ma.
*79. Jeronimus in ęcclesiasten. ||
*80. Rotbertus de divinis officiis.
*81. Rotbertus in genesim ||
82. Johannes ⟨non⟩ crisostomus
83. et Prognosticon.
84. Mappa ⟨non⟩ mundi. ||
*85. Ultimus eius librorum iste Ysidorus.

Um dies Dokument richtig datieren und in seiner Bedeutung ganz verstehen zu können, ist es notwendig, uns die Gründungsgeschichte des St. Blasiusklosters zu Northeim näher anzusehen. Noch H. Hoogeweg[1]) schreibt 1908: „Das Blasiuskloster (Patrone St. Maria und Blasius) wurde von Otto von Northeim kurz vor seinem 1083 erfolgten Tode gegründet und war mit Benediktinern besetzt." Daß sich der wahre Sachverhalt etwas anders darstellt, hat mittlerweile G. Wenke[2]) gezeigt. Seine Untersuchung der älteren, erhaltenen Urkunden führte zu dem Ergebnis, daß diese

[1]) H. Hoogeweg, Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation (1908), S. 98.

[2]) G. Wenke, Die Urkundenfälschungen des Klosters St. Blasien in Northeim. In: Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte, Jg. 1912 (wonach ich zitiere!); auch S.-A. Marburg 1912.

zum großen Teil Fälschungen sind, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts angefertigt sind mit dem Zweck, 1. die Klostergründung auf den Grafen Otto von Northeim zurückzuführen, 2. den verwandtschaftlichen Zusammenhang zwischen den Grafen von Dassel, den Inhabern der Klostervogtei um diese Zeit, und denen von Northeim nicht mehr erkennen zu lassen, um auf diese Weise die Rechtsansprüche der Grafen von Dassel auf das Kloster nichtig zu machen, 3. die welfischen Herzöge als die Erben der Grafen von Northeim und demnach als die rechtmäßigen Inhaber der Klostervogtei erscheinen zu lassen. Die in dieser Tendenz vorgenommenen Fälschungen von Urkunden sollten rechtlich beweisen, was politisch den Welfenherzögen bereits gelungen war, als Herzog Otto 1237 durch die Verleihung des großen Privilegs an das Kloster dessen „völlige Befreiung aus der Gewalt der Familie von Dassel“[1]) durchführte. Wenngleich diese von Wenke den Fälschungen zugrunde gelegten Absichten und Motive nicht in jeder Beziehung den Wahrheitsbeweis aushalten können[2]), wenn auch vor allem sich nicht der angebliche verwandtschaftliche Zusammenhang zwischen den Dasseler Grafen und denen von Northeim erweisen läßt, so bleibt doch den Untersuchungen von G. Wenke das wertvolle Verdienst, diejenigen Urkunden ausgesondert zu haben, die für die Erkenntnis der Klostergründung wie der frühen Klostergeschichte Wert und Bedeutung haben.

Nur dürftig sind die Nachrichten der wenigen nicht als gefälscht anzusehenden Urkunden über den Verlauf der Klostergründung. In erster Linie kommt eine Urkunde von 1144 in Frage, die von dem Abt Wizelin von Northeim für das Kloster Amelungsborn ausgestellt worden ist. Es handelt sich um einen Güteraustausch. Betreffs der Gründung des St. Blasiusklosters wird darin gesagt, daß Otto von Northeim diese Gründung geplant hatte, daß aber ein früher Tod (1083) ihn an der Ausführung dieses Planes verhindert hat. Verwirklicht worden ist er erst einige Zeit nach seinem Tode durch seine drei Söhne Heinrich, Siegfried und Kuno. Die Gründung des Klosters erfolgte demnach zwischen 1083 und

[1]) G. Wenke a. a. O. S. 72.

[2]) Vgl. A. Brennecke, Der Northeimer Markt und die Urkundenfälschungen im Kloster St. Blasien, in: Hannoversches Magazin, Jg. 2 (1926), S. 29ff., und O. Fahlbusch in: Zeitschrift des Hist. Vereins für Niedersachsen, Jg. 78 (1913), S. 403—406.

1101, in welch letzterem Jahre Heinrich im Kampfe gegen die Friesen fiel. Die Vogtei über das Kloster hatten die Northeimer Grafen inne. Erst nach dem Tode Siegfrieds IV. von Boyneburg (1144), als dessen Gemahlin in zweiter Ehe sich mit Heinrich von Winzenburg vermählte, ging die Vogtei über St. Blasius in den Besitz der Winzenburger Grafen über. Von ihnen erwarb sie bald danach das Erzbistum Mainz im Austausch gegen einige Mainzer Lehen des verstorbenen Grafen Siegfried von Boyneburg. Das Mainzer Interesse an dieser Erwerbung ist leicht zu verstehen.[1]) Die Seele des Tausches aber ist zweifellos der damalige Abt Wizelin von Northeim gewesen. Das ergibt sich aus der als Folge dieses Vorganges anzusprechenden Urkunde[2]) des Erzbischofs Heinrich von Mainz vom 27. November 1144, deren Echtheit unbezweifelt ist. Das Kloster bekam freie Abtwahl und das Begräbnisrecht. Für seine weitere Entwicklung sind das zwei nicht unwichtige Momente, die mit dem Erwerb der cura animarum einen gewissen Abschluß fand, als im 13. Jahrhundert die Stadtkirche St. Sixti dem Abte unterstellt wurde. Wieweit das Kloster überhaupt schon früher Rechte irgendwelcher Art erworben hatte, ist vorläufig bei dem Zustand der erhaltenen Urkunden mit Sicherheit nicht zu sagen.[3]) Es ist auch hier nicht der Ort, auf die weitere Entwicklung des Klosters und die Geschichte der Klostervogtei einzugehen, zumal die Frühgeschichte von St. Blasius noch einige dunkle Fragen zu beantworten aufgibt, deren Behandlung hier nicht ohne Wert für unser Bücherverzeichnis ist.

Die eine Frage betrifft den ersten Abt des St. Blasiusklosters. Als solchen bezeichnet der zweite Teil des oben abgedruckten Katalogs den Abt Warmund. Ein Abt Warmund ist nun auch urkundlich bezeugt in einer Schenkungsurkunde[4]) der Gräfin Kuni-

[1]) Vgl. auch Brennecke a. a. O. S. 41.

[2]) Gedruckt in Guden, Codex dipl. Mogunt. Bd. 1 (1743), S. 160, Nr. 59.

[3]) Aus den Arbeiten von Wenke und Brennecke hat sich bereits die Bedeutung der sog. Markolfurkunde von 1141 ergeben. Wenke lehnt die erhaltene Urkunde als Fälschung ab und auch die Möglichkeit einer Rekonstruktion der sicher echten Vorlage. Brennecke dagegen möchte wahrscheinlich machen, daß diese echte Vorlage, die nicht mehr erhalten ist, sehr wohl besonders auf Markt-, Münz- und Zollrecht bezügliche Bestimmungen enthalten haben kann. Vgl. auch W. Spieß in: Hansische Geschichtsblätter, Jg. 50 (1925), S. 233.

[4]) Gedruckt in Origines Guelficae IV, S. 534—535.

gunde von Beichlingen vom Jahre 1117. In den jüngeren Chroniken, wie auch z. B. bei Letzner, werden dieses Namens zwei Äbte aufgezählt und unterschieden, da einmal dieser Name nach der Überlieferung für den des ersten Abtes galt, zum anderen aber auch nach einer Urkunde Siegfrieds von Boyneburg von 1141 um diese Zeit ein Abt dieses Namens regierte. Zeitlich konnte das nicht ein und dieselbe Person sein, da nach der alten Anschauung die Gründung des Klosters in der Zeit um 1050 erfolgte. Aus diesem Grunde war man genötigt, zwei Äbte dieses Namens zu unterscheiden. Diese Ansicht hat auch noch Vennigerholz[1]) übernommen. Er läßt sogar Warmund I. zwischen 1081 und 1107 sterben. Diese Nachricht ist nun allerdings gänzlich irrig und beruht auf einem völligen Mißverstehen einer Stelle in dem Catalogus abbatum et fratrum Corbeiensium.[2]) Unter dem Namen des Abtes Markward von Corvey findet sich daselbst die Reihe der unter ihm lebenden fratres, deren einer Warmund, der spätere erste Abt von Northeim ist. Die Reihe dieser Mönche ist aber nicht, wie Vennigerholz meint, die Liste der unter Abt Markward Verstorbenen. Das ergibt schon eine oberflächliche Prüfung. U. a. ist auch Windolf, der spätere Abt von Pegau, aufgeführt, der bekanntlich 1156 gestorben ist. Ferner ist oben gezeigt, daß in Wirklichkeit die Gründung des St. Blasiusklosters in die Jahre 1083—1101 fällt. Und weiter hat Wenke[3]) nachgewiesen, daß die Urkunde Siegfrieds von Boyneburg von 1141 zum größten Teil späteres Machwerk ist und die Angaben besonders bezüglich der erwähnten Personen falsch sind. Als Beweis für einen angeblichen Abt Warmund II. kann daher heute diese Urkunde nicht mehr dienen. Und trotzdem möchte ich einen echten Kern in dieser Angabe nicht abstreiten, daß nämlich ein Abt Warmund noch in den vierziger Jahren zu Northeim regiert hat. Nur wird das die gleiche Persönlichkeit sein, die uns 1117 urkundlich bezeugt ist und die unser Katalog als ersten Abt von Northeim bezeichnet. Es gibt also nur einen Abt Warmund von Northeim, der zugleich der erste Abt des St. Blasiusklosters gewesen ist. Nach der schon erwähnten Angabe in den Monumenta

[1]) G. I. Vennigerholz, Beschreibung und Geschichte der Stadt Northeim in Hannover und ihrer nächsten Umgebung (1894), S. 64.

[2]) Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum I, S. 70.

[3]) A. a. O. S. 41ff.

Corbeiensia ist er aus Corvey an der Weser gekommen. Es entzieht sich vorläufig noch unserer Kenntnis, ob von dort noch mehr Benediktinermönche mit Warmund zusammen zur Besetzung der neuen Gründung in Northeim abgegeben worden sind. Urkundlich ist Abt Warmund dann 1117 sicher bezeugt. Vermutlich reicht seine Regierungszeit ziemlich nahe an 1144 heran, das Jahr, in dem sein unmittelbarer Nachfolger Wizelin zum ersten Male urkundlich nachweisbar ist. Mit dieser langen Amtszeit ist sehr gut in Einklang zu bringen die umfangreiche Liste der auf seine Veranlassung geschriebenen bzw. gekauften Bücher.

Nicht unwichtig ist, daß wir erfahren, daß der erste Abt aus Corvey gekommen ist. St. Blasius zu Northeim ist folglich von Anfang an ein Benediktinerkloster gewesen. Damit wird eine Behauptung von Wenke[1]) hinfällig, als ob ursprünglich in Northeim ein Chorherrenstift gegründet, das später in eine Benediktinerabtei umgewandelt worden wäre. Als einzigen Beweis führt Wenke an, daß in der bereits erwähnten Urkunde Wizelins von 1144 ein Propst Wido von Northeim genannt wird. Das Vorkommen eines Propstes läßt sich m. E. viel einfacher erklären, zumal wir sonst für das Vorhandensein eines Chorherrenstiftes in Northeim keinerlei Anhalt haben. Diese Erklärung knüpft zugleich an anderweitig erwiesene und für Northeim urkundlich bezeugte Tatsachen an, nämlich daß in Northeim in früher Zeit nebeneinander ein Mönchs- und ein Nonnenkloster des Benediktinerordens bestanden haben. Das Ende dieses Nebeneinanders fällt in das Jahr 1234. Um diese Zeit waren schlimme Verhältnisse im Kloster eingerissen, denen Herzog Otto durch eine strenge Reform ein Ende bereitete. Er ordnete an, daß die jüngeren Nonnen aus dem Kloster entfernt werden sollten, und nur die älteren durften bleiben. Neue Nonnen sollten nicht mehr aufgenommen werden.[2]) Seit wann dies Doppelkloster bestanden hat, ist aus den Quellen nicht zu ersehen. Vennigerholz[3]) scheint anzunehmen, daß dieser Zustand von Anfang an so gewesen ist. Auch die jüngeren Chroniken berichten derart. Der oben genannte Propst Wido ist nun offenbar einer der frühen Vorsteher des Nonnenklosters gewesen. Diese Erklärung ist jedenfalls einfacher und ungezwungener als ein ursprüngliches Chorherrenstift anzunehmen.

[1]) A. a. O. S. 51. [2]) Orig. Guelf. IV, S. 140, Nr. 47. [3]) A. a. O. S. 40

Nach Klärung dieser beiden Fragen, die für die frühe Geschichte des Northeimer Klosters nicht unwichtig sind und wesentlich das Verständnis unseres Bücherverzeichnisses erleichtern, bleibt dessen nähere Betrachtung noch übrig. Es gibt uns erwünschte Auskunft über die Bibliothek aus der Frühzeit dieses Klosters. Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß es aus zwei Teilen besteht. Der erste Abschnitt gibt sich zu erkennen als ein Verzeichnis der Bücher, die noch Herzog Otto in Hinsicht auf das Kloster erworben hat, dessen Gründung er selbst nicht mehr erlebt hat, dem sie aber unter seinen Söhnen wohl bald nach Einrichtung des Klosters überwiesen worden sind. Dieser Teil des Verzeichnisses ist als der Anfang der Klosterbibliothek zu werten; er enthält vornehmlich Werke für den täglichen Gebrauch beim Gottesdienst wie Missale, Lektionarien, Plenare, Hymnarien u. a., die zum Teil mehrfach vorhanden sind. Hierzu kommen natürlich in erster Linie die Heilige Schrift oder Teile derselben nebst Kommentaren. Selten findet sich in alten Katalogen eine bibliotheca, d. i. eine Gesamtbibel, wie sie der Katalog unter Nr. 1 aufführt. Ferner begegnen Schriften der großen Kirchenväter, eines Augustinus, Gregor d. Gr. und Beda. Auf welche Weise Otto von Northeim diese Schriften zusammenbekommen hat, erfahren wir nicht. Sie stellten jedenfalls bereits einen ansehnlichen Grundstock dar für die Bibliothek des neuen Klosters, den Abt Warmund, von Corvey kommend, bei seinem Dienstantritt vorfand. Wie er nun planmäßig weitersammelnd die Bibliothek vermehrt und gepflegt hat, darüber berichtet der zweite Teil des Verzeichnisses.

Nach der Überschrift des zweiten Abschnittes hat Abt Warmund sowohl Handschriften gekauft als auch innerhalb des Klosters welche abschreiben lassen. Ob er auch Bücher aus Corvey mitgebracht hat, wie es uns z. B. von Abt Windolf berichtet wird, als er von Corvey nach Pegau ging[1]), darüber erfahren wir nichts. Es liegt nahe, dies zu vermuten. Es ist nicht möglich, die in dem Verzeichnis aufgeführten Bücher einzuteilen nach solchen, die im Kloster geschrieben, und nach solchen, die durch Kauf oder auf andere Weise erworben worden sind. Jedenfalls muß aber Abt Warmund einen außerordentlich gut entwickelten Erwerbssinn in dieser

[1]) Annales Pegavienses, M. G. SS. XVI, S. 246.

Richtung besessen haben, und das Kloster muß mit einem vortrefflichen Scriptorium ausgerüstet gewesen sein, eine Tatsache, die letzten Endes auch dem Abt Warmund gutzuschreiben ist. Es ist außerordentlich überraschend, in wie verhältnismäßig kurzer Zeit die Bibliothek des Klosters auf einen ansehnlichen Bücherschatz hat zurückblicken können. Mit Vorlagen zum Abschreiben werden wohl befreundete Klöster, vor allem Corvey, ausgeholfen haben. Die Vermehrung schließt sich planmäßig an das Vorhandene an. An gottesdienstlichen Büchern kommen Antiphonare und Graduale hinzu. Hierzu finden sich Teile der Heiligen Schrift nebst Kommentaren. Die Kirchenväter sind weiter vermehrt. Sie begegnen wieder Augustin, Gregor d. Gr., Beda. Neu sind vertreten Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Isidor von Sevilla und aus jüngerer Zeit die großen Kirchenschriftsteller Alkuin, Hrabanus Maurus, Anselm von Canterbury und Rupert von Deutz. Zahlreich sind die Heiligenleben. Am überraschendsten aber sind die zahlreichen Schriften zu den Fächern des Triviums und Quadriviums, von denen besonders die Werke der antiken Dichter die Aufmerksamkeit erregen.

Von Wert und Bedeutung ist es, das Schriftstück zu datieren. Wenn auch keine direkte Handhabe geboten ist, es zeitlich festzulegen, so gibt doch eine Prüfung der inneren und äußeren Merkmale einen gewissen Anhalt. Wichtig ist zunächst die Überschrift des zweiten Teils, die besagt, daß der Katalog die Bücher enthalten soll, die Abt Warmund erworben bzw. im Kloster hat abschreiben lassen. Daraus darf man schließen, daß das Verzeichnis vielleicht noch zu Ausgang der Regierungszeit dieses Abtes oder bald danach unter seinem Nachfolger angefertigt worden ist. Wir kämen damit in die vierziger Jahre des 12. Jahrhunderts, wie oben gezeigt worden ist. Auf diese gleiche Zeit führt noch eine andere Beobachtung, daß die zeitlich jüngsten Schriften des Verzeichnisses die des Abtes Rupert von Deutz sind, also eines zeitgenössischen Amts- und Ordensbruders des Northeimer Abtes. Rupert von Deutz ist 1135 gestorben. Seine unter Nr. 76 aufgeführte Schrift ist bekanntlich 1111 geschrieben. Es ist daher nicht unvorsichtig, wenn man um 1150, eher vielleicht noch etwas vor 1150, unseren Katalog sich entstanden denkt. Dem entspricht auch der Schriftcharakter unserer Urkunde. Es ist eine schöne,

klare Minuskel aus der Mitte des 12. Jahrhunderts mit wenig Abkürzungen und Ligaturen. Häufig begegnen noch unziale Formen, doch treten die Rundungen hinter den gebrochenen Formen zurück. Majuskelbuchstaben sind bei Eigennamen und den Titelanfängen verwendet, doch auch nicht konsequent. Zur Charakteristik einzelner Buchstaben sei bemerkt, daß der Schaft des a ganz aufgerichtet ist und die Schlinge ganz wenig überragt. Das runde Schluß-s ist zum Teil noch übergeschrieben. Doppel-i werden durch Striche voneinander getrennt.

Nach diesen Ausführungen bleibt noch übrig, uns ein Bild von der Bibliothek zu St. Blasius an Hand der Katalogangaben zu verschaffen, das zugleich eine Vorstellung von dem gesteigerten geistigen Leben und Treiben in den Klöstern jener Zeit gibt, die zu verallgemeinern mir durchaus fernliegt. Im Gegenteil möchte ich betonen, daß wir uns kaum ausgeprägtere Individualitäten denken können als diese Klöster, von denen jedes einzelne in sich schon wieder durchaus nicht Kontinuität aufzuweisen braucht, dem jeder Abtwechsel ein neues Gepräge geben kann. Wir wissen von Abt Warmund, dem ersten Vorsteher zu St. Blasius, fast nichts, wenn nicht bereits die Tatsache für ihn charakteristisch ist, daß er zu Corvey unter Abt Markward Profeß ablegte, der das Kloster der Hirsauer Reform anschloß. Schon sein nächster Nachfolger, Abt Wizelin, ist uns aus Urkunden vertrauter. Unter ihm erhält das Kloster wichtige Privilegien wie das Recht der freien Abtswahl, die sepultura u. a., und zwar unter Umständen, die uns den Abt als einen im politischen Leben wohl versierten Mann erscheinen lassen, der neue Konstellationen in den ihm übergeordneten Stellen, sei es der Vogtei, des Erzbistums u. a. zugunsten seines Klosters auszunützen versteht, ihm äußere Vorteile verschafft, im ganzen also ein Typ, den man vielleicht als Politiker im weiteren Sinne bezeichnen darf. Abt Warmund dagegen, von dem, wie gesagt, derartige Erfolge nicht bekannt geworden sind, scheint mehr beschaulichen, kontemplativen Charakters gewesen zu sein, der es sich hat angelegen sein lassen, der frommen Brüder Sinn nicht so sehr auf das Äußere, Weltliche zu lenken, sondern sie in bescheidener, stiller Schreibstube mit anderen Werten bekannt zu machen für sich selbst zu Nutzen, wie für andere und Nachlebende, die die abgeschriebenen Bücher lesen sollten. In diesem

Sinne vermehrt er den Grundstock der von Herzog Otto angelegten Büchersammlung, die vor allem für den Gottesdienst bestimmte Werke enthielt. Teile der Heiligen Schrift nebst Glossen und Kommentaren sind in erster Linie bei der planmäßigen Vermehrung berücksichtigt. Eine Gesamtbibel, eine sog. bibliotheca (Nr. 1), war bereits vorhanden. Auch ein Psalter (Nr. 20) und ein Exemplar der Briefe Pauli (Nr. 19) waren früher von Herzog Otto erworben worden. Zwei weitere Psalterien (Nr. 39) kommen unter Abt Warmund hinzu, ferner die Bücher Salomonis (Nr. 40, 42, 43, 23). Groß ist die Reihe der Kommentare zu den Büchern der Bibel. An älteren sind Augustin (Nr. 21), der hl. Hieronymus (Nr. 75) und Beda (Nr. 50) vertreten. Auffallend reichhaltig sind jüngere, zum Teil zeitgenössische deutsche Theologen mit ihren Kommentaren vorhanden. Da findet sich Hrabanus Maurus, der berühmte deutsche Gelehrte, Abt von Fulda, gestorben als Erzbischof von Mainz, mit seinen Erklärungen zum Buch der Könige (Nr. 48) wie zu den Büchern Judith und Esther (Nr. 49). Zahlreich begegnen die Schriften seines Freundes Haimo, des Bischofs von Halberstadt. Unter Nr. 28 findet sich seine Erklärung zum Propheten Jesaias, unter Nr. 29 die Erklärung der Briefe des Apostels Paulus, unter Nr. 30 die Erklärungen zu den 12 Propheten und unter Nr. 31 die Erklärung der Offenbarung Johannis. Aus jüngster Zeit ist der Kommentar des Abtes Rupert von Deutz zum Buche Genesis (Nr. 77). Man erkennt daraus, daß Abt Warmund auch über die wissenschaftlichen Bestrebungen seiner eigenen Zeit sehr genau Bescheid gewußt hat und sich um die Erlangung von Abschriften der neuesten Werke bemühte. Das bezeugen noch in verstärktem Maße die folgenden Handschriften. So fehlt von Rupert von Deutz auch nicht sein weiteres bedeutendes Werk De divinis officiis (Nr. 76), das eine Deutung der einzelnen Stücke des Gottesdienstes enthält. Ferner ragt noch in die damalige Gegenwart hinein die bekannte Schrift Anselms von Canterbury Cur deus homo (Nr. 55). Und ganz besondere Aufmerksamkeit verdient der Eintrag unter Nr. 52. Dahinter verbirgt sich der Liber canonum contra Heinricum quartum des Scholastikus Bernhardus[1]), den er an den Erzbischof Hartwich von Magdeburg im Jahre 1085 geschrieben hat,

[1]) Vgl. G. Bartels, Die Geschichtschreibung des Klosters Corvey (1906), S. 32, und P. Lehmann, Corveyer Studien a. a. O. S. 17.

eine Schrift, die heute nur noch in ganz wenigen Handschriften überliefert ist. Das ist ein Wellenspritzer aus dem damals hochbewegten politischen Leben, aus der Zeit des Kampfes gegen Heinrich IV. In der Reihe der übrigen Bücher des Katalogs steht diese Streitschrift ganz isoliert da. Nicht minder gilt dies von dem Eintrag unter Nr. 68, der hier gleich vorweggenommen werden soll. Der Theophilus presbyter ist weiteren Kreisen zuerst durch G. E. Lessing bekannt gemacht worden. Die Forschungsergebnisse von A. Ilg[1]), wonach sich hinter diesem Namen ein Benediktinermönch Rogerus aus dem Kloster Helmarshausen a. d. Diemel verbirgt, der unter dem Abt Heinrich von Werl (1085—1127) gelebt hat, hat auch G. Dehio[2]) übernommen und damit anerkannt. Es war gewiß von Northeim aus nicht allzu schwer, von der Schrift des künstlerisch so berühmten Ordensbruders zu Helmarshausen eine Abschrift zu erlangen. Auch dies ist uns wiederum ein Beweis, wie sehr Abt Warmund in den wisschenschaftlichen Strömungen seiner Zeit bewandert gewesen sein muß.

Nach dieser antizipierenden Betrachtung kommen wir zu den großen Kirchenvätern, deren Reihe trotz mancher Lücken gut vertreten ist. Die exegetischen Werke Augustins sind bereits aufgeführt. Ferner ist seine Schrift De doctrina christiana (Nr. 32) vorhanden. Man vermißt dagegen De civitate dei. Ambrosius ist mit einer weniger wichtigen Schrift De bono mortis (Nr. 72) vertreten. Reichhaltig finden sich dafür die Schriften Gregors d. Gr. vor. Bereits Herzog Otto hatte die Dialogi (Nr. 5) und eine Handschrift mit Predigten über die Evangelien (Nr. 4) erworben. Hierzu kommen unter Abt Warmund die Moralia in Job (Nr. 27) und der Liber regulae pastoralis (Nr. 46), das wohl mit am weitesten verbreitete Werk des großen Papstes und Kirchenvaters. Beda (Nr. 33) und Alkuin (Nr. 51) sind beide nur mit kleineren und wenig wichtigen Schriften vertreten. Daß ein Benediktinerkloster die Regel des Ordensgründers (Nr. 58) besaß, ist naheliegend. Von

[1]) Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 7 (1874).

[2]) Geschichte der deutschen Kunst, Bd. 1 (2. Aufl. 1921), S. 196. Eine Studie aus jüngster Zeit von H. Degering (Theophilus Presbiter qui et Rogerus, in: Westfälische Studien ... Alois Böhmer gewidmet (1928), S. 248—262, nimmt das Kölner Benediktinerkloster St. Pantaleon als Heimat des Verfassers.

anderen frühen Schriftstellern ist noch aufmerksam zu machen auf den Eintrag unter Nr. 59. Gemeint ist der sonst durch seine Breviatio canonum bekannt gewordene Fulgentius Ferrandus. Seine Epistola ad Reginum comitem ist ein Stück aus einer Briefsammlung und begegnet im allgemeinen nicht sehr häufig. Der Eintrag unter Nr. 72 bezieht sich wohl auf das Werk des Paschasius Radbertus, eines einstigen Abtes von Corvie, dem Mutterkloster von Corvey, an dessen Gründung Radbert selbst teilgenommen hatte. Bekannter ist die hier genannte Schrift unter dem Titel Liber de corpore et sanguine domini.

Mit Smaragdus (Nr. 47) ist wahrscheinlich das bekannteste Werk dieses karolingischen Schriftstellers, die Diadema monachorum, ein Erbauungsbuch, gemeint. Zu dieser Art Literatur gehören auch die zahlreichen Heiligenleben, die unser Katalog aufführt: Vita S. Silvestri (Nr. 10), Vita S. Martini (Nr. 22), Vita S. Luidgeri (Nr. 25), Vita S. Bonifacii (Nr. 37), Vita S. Galli (Nr. 38), Vita S. Gregorii (Nr. 44), Vita S. Mauri (Nr. 45), Vita Mariae Aegyptiacae (Nr. 70). Und neben diese einzelnen Viten treten Sammlungen wie das Martyrologium des Beda (Nr. 8), die Vita patrum (Nr. 17), die Leidensgeschichte der Märtyrer (Nr. 54), die Lebensbeschreibungen der Einsiedler. Hierher gehören auch die Collationes des Abtes Chaeremon (Nr. 36) aus der thebaischen Einsiedelei, die einst Johannes Cassianus aufgezeichnet hat, den Mönchen den Weg zur Vollkommenheit zu weisen.

Wir haben die Reihe der streng theologischen Werke und der Erbauungsschriften überflogen. Damit sind die Schätze der Bibliothek noch nicht erschöpft. Es folgen jetzt die Schriften der Fächer des Triviums und Quadriviums. Von diesen Wissenschaften ist besonders reich die Grammatik vertreten. Unter Nr. 57 sind zwei Donate aufgezählt, das vor allem gebrauchte Grammatiklehrbuch des Aelius Donatus. Auch die bekannte Erklärung des Donat durch Remigius von Auxerre fehlt nicht. Sie ist unter Nr. 35 aufgeführt. Bemerkenswert ist, wie schon früher betont, die Reihe der klassischen Autoren: Homer (Nr. 65), d. i. der sog. Homerus latinus, der die Geschichte des bellum Trojanum enthält; Horaz (Nr. 66); Ovid (Nr. 67); Cicero (Nr. 75). Ihnen reihen sich an die vier christlichen lateinischen Dichter Juvencus (Nr. 63), Prosper (Nr. 62), Sedulius (Nr. 61) und Arator (Nr. 64). Aufmerksam zu

machen ist schließlich noch auf den Eintrag unter Nr. 74, wobei es sich doch wohl um die Übersetzung der Isagoge in die Kategorien des Porphyrius durch Boethius handelt; ferner auf die Schrift unter Nr. 26, die zur Musik, also in das Quadrivium, gehört — dahinter ist ein Werk des Guido von Arezzo[1]) zu suchen —, und zuletzt auf die Schrift des Theophilus, deren Betrachtung schon vorweggenommen ist.

Nach diesen Ausführungen über das älteste Verzeichnis von Büchern der Klosterbibliothek zu Northeim wenden wir uns wieder dem Ausgangspunkt zu, der Handschrift VII C 39 des Landeshauptarchivs zu Wolfenbüttel. Auch das zweite Heft, das die gezählten Blätter 39—50 umschließt, enthält weitere, auf das Northeimer St. Blasiuskloster bezügliche Aktenstücke, Handschriftenfragmente u. ä. So bringen die Blätter 40—42 ein Reliquienverzeichnis zu St. Blasius, das bereits Letzner in seiner großen, ungedruckt gebliebenen Chronik verwendet hat.[2]) Auf Blatt 40 steht am oberen Rande: Liber monasterii sancti Blasii in Northeym anno MDXVII. Das wichtigste Blatt ist fol. 49. Auf der Rückseite dieses Blattes steht: Liber sancti Blasii in Northeym. Wir haben es also auch hier mit einem einzelnen Blatt einer ehemaligen Northeimer Handschrift zu tun, über deren Inhalt sich nichts mehr hat feststellen lassen. Auf der Vorderseite dieses Pergamentblattes steht nun am oberen Rande ebenfalls ein Bücherverzeichnis, indessen ohne einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß es sich um Bücher aus St. Blasius handelt. Im folgenden bringe ich den Abdruck dieses Katalogs, der wie der erste im Original keine Numerierung aufweist.

1 : 27 Liber moralium pars prima. Item pars secunda. Item pars tertia. Item pars ultima.
2. Expositio super epistolas Pauli. ||
3 : 29 Item expositio Heymonis super epistolas Pauli.
4 : 48 Expositio Rabani super librum regum.
5 : 81 Ropertus in genesim.
6. Ambrosius || super beati immaculati.
7. Augustinus super genesim ad litteram.
8. Augustinus de verbis ewangelii secundum Matheum.
9. Augustinus super || ewangelium Johannis.

[1]) Vgl. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (Bd. 2), S. 748ff.

[2]) Codd. 47—52 Extr. der Wolfenbüttler Bibliothek; und nach Letzner wiederum Vennigerholz a. a. O. S. 35f.

10. Gregorius in Iezichielem.
11 : 30 Heymo in. XII. prophetas ⟨non⟩.
12 : 31 Heymo super ⟨non⟩ apokalipsin.
13 : 47 Smaragdus ⟨non⟩ ||
14 : 5 Dialogos II os Gregorii.
15. Glose super epistolas Pauli.
16. Decretarium.
17. Expositio ⟨non⟩ ewangeliorum.
18 : 41 Usuarium.
19 : 49 Expositio || Hrabani in librum Judit et Hester.
20 : 78 Expositio ewangeliorum in XL.
21. Augustinus de verbis domini.
22. Expositio || super canonicas epistolas.
23 : 21 Augustinus super epistolam lahanis (!)
24 : 23 Glose super cantica canticorum.
25. Item expo || sitio ewangeliorum.
26. Regula canonicorum ⟨non⟩.
27. Gesta pontificum traiectensium.
28. Jeronimus in Danielem propheta (!) ||
29. Ambrosius in genesim.
30 : 22 Vita sancti Martini.
31 : 37 Vita sancti Bonifacii.
32 : 15 Plenarium ⟨non⟩.
33 : 46 Pastoralis cura. ||
34. Breve psalterium ⟨non⟩.
35 : 72 Theophilus. ⟨non⟩.
36. Expositio epistole ad corintios.
37. Liber de ministeo (!) ⟨non⟩ episcoporum. ||
38. Romanus ordo ⟨non⟩.
39 : 55 Liber cur deus homo.
40. Liber Dionisii Aryopagite.
41 : 26 Musica Gwidonis.
42. Elucida || Elucidarium.
43. Liber scintillarum.
44. Hugo de spiritu sancto.
45. Sermones Augustini.
46 : 9 Passionalem apostolorum. ||
47. Honorius in cantica canticorum.
48 : 35 Remigius super Donatum.
49 : 32 Augustinus de christiana doctrina.
50 : 76 Ropertus || de sacramentis.
51. Liber episcopalis.
52 : 45 Vita sancti Mauri.
53. Liber de victoria verbi domini.
54. Item pontificalis || liber.
55 : 10 Vita sancti Silvestri. Unum ex quatuor.
56. Passio sancti Albani.
57. Liber quetionum (!) ⟨non⟩.
58. Rufa omelia ⟨non⟩ ||
59 : 4 XL. omelie.
60 : 85 Ysidorus ethimoloiarum[folgt Rasur]
61. Liber de phisica.
62. Item expositio ⟨non⟩ ewangeliorum.
63 : 36 Collatio || Cheremonis.
64. Jesippus.
65 : 80 Rotperpus (!) de divinis officiis.
66. Beda de situ Hierusalem.
67. Glose || super Genesim.
68. Augustinus contra Manicheos ⟨non⟩.
69. Paterius ⟨non⟩.
70. Parabole Salemonis ⟨non⟩.
71 : 79 Expositio in || eclesiasten.
72. Derivationes. ⟨non⟩.
73. Liber perierminias ⟨non⟩.

Aus dem zum Abdruck gelangten Text ist leicht zu ersehen, daß der Schreiber dieses Katalogs weniger sorgfältig gewesen ist

als der des ersten Verzeichnisses. Hierher gehören schon die Fälle, in denen er bei den Titeln gelegentlich in den Akkusativ fällt. Dann aber begegnen wiederholt offenbare Schreibfehler wie bei Nr. 23, dies seltsame Wort hat er vielleicht aus Iam Johannis zusammengelesen, oder bei Nr. 28, Nr. 37, Nr. 42, wo er zweimal zu dem gleichen Worte angesetzt hat, oder Nr. 57, wo er sogar das nur in den Ligaturen ct, st von ihm gebrauchte zweistufige t schreibt, und schließlich Nr. 65. Ein Versehen ist ihm wahrscheinlich auch bei der Rasur hinter Nr. 60, die Raum für ungefähr 10 Buchstaben umfaßt, unterlaufen. Nur ist es in diesem Falle seiner Aufmerksamkeit nicht entgangen.

Die dem Abdruck beigegebene Bezifferung hinter der durchlaufenden Numerierung verweist auf die Nummern des ersten Verzeichnisses, läßt also erkennen, welche älteren Schriften zur Zeit der Abfassung des zweiten Verzeichnisses noch vorhanden waren, bzw. welche Verluste und Zugänge die Bibliothek seitdem erfahren hatte. Aus dieser Vergleichung ergeben sich bemerkenswerte Beobachtungen.

Einmal läßt sich die wichtige Tatsache erkennen, daß die Titel der unter Abt Warmund erworbenen Bücher nicht alle in dem zweiten Verzeichnisse wiederkehren. Denn nur die mit einem Sternchen versehenen Bücher der ersten Liste finden sich auch in der zweiten vor. Der verbleibende Rest von Titeln, die also nicht wieder mit aufgeführt sind, setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen:

1. Schriften, die Bestandteile eines Sammelbandes bilden, wie sich aus der beigefügten Bemerkung in uno volumine erkennen läßt. Das zweite Verzeichnis führt nur stets den ersten Bestandteil eines Kodex auf. Es ist aus diesem Grunde nicht als ein Katalog, sondern als ein Inventar der Klosterbibliothek anzusprechen. In diese Gruppe fallen die Schriften Nr. 24 und 25 der ersten Liste, die an Nr. 23, und Nr. 33, die an Nr. 32 angebunden sind. Möglicherweise gehört hierher auch die Nr. 38, die durch ein et an die vorhergehende Nummer angeschlossen ist, die wiederum auch in der zweiten Liste aufgeführt ist. Ebenso verhält es sich bei den Schriften unter Nr. 76 und 77. Unsicher aber liegt der Fall bei den Schriften unter Nr. 44 und 45, wo der durch et angeschlossene Bestandteil sich in dem zweiten Verzeichnis vorfindet, während die vorhergehende Schrift fehlt.

2. Schriften, die für den Gebrauch beim Gottesdienst bestimmt sind, wie Graduale, Lektionare, Missale u. a. Es ist nicht einzusehen, daß derartige Bücher, die in so großer Zahl sich in dem ersten Verzeichnis (Nr. 11—16, 18, 53, 68, 69, 73) finden, dem Kloster abhanden gekommen sein sollten, da sie in der zweiten Liste bis auf ein Plenarium (Nr. 32) nicht mehr aufgeführt werden. Eine Erklärung hierfür liegt nahe. Diese Schriften standen nicht in der Bibliothek, sie befanden sich vielmehr an den Gebrauchsstellen, in choro, an den Altären und anderswo, und deshalb vermutlich führt die zweite Liste diese Werke nicht auf, da sie nur ein Inventar der eigentlichen Bibliothek enthält. Wie weit diese Vermutung auch für die Bücher der Heiligen Schrift zutrifft, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls kehren auch hier mehrfach Titel der ersten Liste nicht in der zweiten wieder.

3. Schriften, die aus einem nicht erkennbaren Grunde in der zweiten Liste fehlen. Hierher gehören die Werke der heidnischen Schriftsteller Horaz (Nr. 66), Ovid (Nr. 67), Cicero (Nr. 75) und Porphyrius (Nr. 74), ferner die christlichen Dichter Sedulius, Prosper, Juvencus und Arator (Nr. 61—64). Bemerkenswert ist auch das Fehlen folgender Schriften: der Streitschrift Bernhards gegen Heinrich IV. (Nr. 52), der Heiligenviten unter Nr. 70 und 71 und der Schriften unter Nr. 82—84 (Johannes Chrysostomus et Prognosticon und Mappa mundi). Ob diese Schriften zur Zeit der Abfassung der zweiten Liste schon als ein endgültiger Verlust zu buchen waren, läßt sich nicht sagen. Vielleicht war auch eine besondere Schulbibliothek ausgesondert worden mit Schriften für das Trivium. Wie auch das Fehlen dieser Schriften sich erklären mag, es ist vorläufig als ein Abgang von dem Bestand der Büchersammlung des Abtes Warmund festzustellen.

Zum anderen weist dagegen das zweite Verzeichnis auch ein Mehr an neuen Büchern auf, die das erste Verzeichnis noch nicht kennt, d. h. wir können auf der anderen Seite eine Vermehrung der von Abt Warmund eingerichteten Büchersammlung feststellen. Sie erstreckt sich in erster Linie auf die Schriften der Kirchenväter. Ambrosius ist mit zwei neuen Werken, seiner Erklärung des 118. Psalms (Nr. 6) und der des Buches Genesis (Nr. 29) vertreten. Seine unter dem Namen des Hegesippus gehende Übersetzung der Judengeschichte des Josephus ist wohl mit dem Ein-

trag unter Nr. 67 gemeint. Von Hieronymus kommt neu der Danielkommentar hinzu. Einen großen Anteil des Zuwachses bilden die Schriften Augustins. Es sind zwei Werke über das Buch Genesis: De Genesi contra Manicheos (Nr. 68) und De Genesi ad literam (Nr. 7), ob die kleinere oder größere Fassung, ist nicht ersichtlich; ferner die exegetischen Schriften zu den Evangelien des Matthäus (Nr. 8) und des Johannes (Nr. 9) und die Sermones de verbis domini (Nr. 21), die Regula canonicorum (Nr. 26) und schließlich eine nicht näher bezeichnete Sammlung von sermones (Nr. 45). Gregor der Gr. war schon früher reichlich vertreten. Es kommt jetzt seine Erklärung zu Ezechiel (Nr. 10) hinzu. Eine Sentenzensammlung aus den Werken des großen Papstes, der Liber testimoniorum des Paterius ist wahrscheinlich mit dem Eintrag unter Nr. 68 gemeint. Beda ist ebenfalls mit nur einer neuen Schrift (Nr. 66) vertreten. Eines unbekannten Autors Werk ist der Liber scintillarum (Nr. 43). Der Eintrag unter Nr. 40 ist nicht klar zu deuten, welche Schrift dieses Heiligen und welche Übersetzung, ob durch Abt Hilduin oder Johannes Skotus Eriugena, gemeint ist.

Neben der älteren Patristik sind wie beim ersten Verzeichnis auch jüngere kirchliche Schriftsteller vertreten. Von Rupert von Deutz ist dessen weitere Schrift De victoria verbi domini (Nr. 53) besorgt worden. Ein ganz neuer Schriftsteller taucht mit Honorius auf, unter dem kein anderer als Honorius Augustodunensis verstanden werden kann. Seine Schriften waren weit verbreitet, allerdings mehr in Süddeutschland. Northeim besitzt nach dem zweiten Verzeichnis die Expositio in cantica canticorum (Nr. 47), zu welchem Titel sein Name zugesetzt ist, und das Elucidarium (Nr. 42). Zu den jüngsten Autoren, die vorkommen, gehört schließlich auch Hugo von St. Viktor[1]) mit der Schrift De septem donis spiritus sancti (Nr. 44).

Bemerkenswert ist weiter aus dem Zuwachs der Bibliothek die historiographische Literatur mit den Gesta pontificum Traiectensium (Nr. 27), eine Sammlung von Papstviten (Nr. 54) und der schon erwähnte sog. Hegesippus (Nr. 64). Nur wenige sind der Schriften, die in die Fächer der septem artes fallen. Die logische

[1]) Vgl. J. de Ghellinck, in: Recherches de science réligieuse, 1 (1910), S. 288.

Schrift des Aristoteles Liber perierminias (Nr. 73) reiht sich an die Nr. 74 des ersten Verzeichnisses. Zu denken ist an die versio Boethiana. Den Eintrag unter Nr. 61: Liber de phisica lasse ich in seiner Bedeutung dahingestellt sein. An eine Übersetzung des Aristoteles ist doch nicht zu denken. Möglicherweise ist die Clavis physicae des Honorius damit gemeint. Zur Grammatik gehören die Derivationes (Nr. 72), ein etymologisches Wörterbuch.[1])

Die Besprechung des Inhaltes dieser zweiten Bücherliste hat bereits Anhaltspunkte zu seiner Datierung ergeben. Es ist ungefähr ein Vierteljahrhundert jünger als das erste Verzeichnis. Ich möchte die Abfassung um 1160—1165 ansetzen. Der jüngste vorkommende Schriftsteller ist wohl Honorius. Auch der paläographische Befund widerspricht dieser zeitlichen Ansetzung nicht. Dem Schreiber hat sicherlich das erste Verzeichnis nicht als Vorlage gedient, so merkwürdig das erscheint. Einmal bringt er schon die Titel in einer ganz neuen Anordnung, wie ein Vergleich der beiden Listen zeigt. Zum anderen hat er in mehreren Fällen eine ganz verschiedene Titelfassung. Die Titel der zweiten Liste sind zum Teil kürzer. Es fehlen entweder Bezeichnungen wie expositio (Nr. 21), oder es wird wie bei Nr. 35 nur der Verfasser genannt ohne Titelangabe, oder die Titelfassung ist durch Zusätze wie expositio erweitert (Nr. 29, 48), oder der Titel ist gänzlich verändert wie Mycrologum cum tonario in Musica Gwidonis.

Daß wir es bei dieser Bücherliste nicht mit einem Katalog, sondern mit einem Inventar zu tun haben, hat sich bereits oben herausgestellt. Möglicherweise, und auch dies ist schon oben gesagt, ist es ein Inventar der eigentlichen Klosterbibliothek, das gar nicht alle im Kloster vorhandenen Bücher erfassen wollte. Klar ersichtlich ist dies nicht. Eigenartig ist auch die Reihenfolge der Schriften. Es stehen nicht einmal die Schriften eines Autors zusammen. Eine systematische Aufstellung der Bücher läßt sich aus dem Inventar kaum erkennen.

Als letzter Punkt ist noch das in beiden Verzeichnissen begegnende ⟨non⟩ zu erörtern. Es ist immer von der gleichen Hand geschrieben, die zeitlich vielleicht dem 15. Jahrhundert angehört, soweit bei den wenigen Buchstabenzeichen überhaupt eine Zeit-

[1]) Vgl. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, Bd. 3 (1920), S. 159f.

bestimmung gefällt werden darf. Dies ‚non' findet sich im älteren Verzeichnis sowohl bei Schriften, die auch im zweiten, wie bei solchen, die darin nicht wieder vorkommen. Ebenso begegnet es in der jüngeren Liste bei Titeln, die schon im ersten Verzeichnis standen wie bei dem sog. Neuzugang. Man kann sich dies Attribut wohl nicht anders erklären als eine Art Kontrollzeichen bei einer späteren Revision der Klosterbibliothek an Hand dieser beiden Verzeichnisse, wobei man die nicht mehr vorgefundenen Bücher mit diesem non anzeigte. Die Unruhen und Stürme des 13. und 14. Jahrhunderts haben, wie sich aus dürftigen historischen Nachrichten erkennen läßt, dem Northeimer Kloster arg mitgespielt. Auch die Klosterbibliothek hat darunter gelitten, muß sogar fast völlig vernichtet worden sein. Hierauf näher einzugehen, ist nicht der Ort. Die kostbaren Schriften, in deren Besitz wir nach den beiden Verzeichnissen die Northeimer Klosterbibliothek gesehen haben, sind jedenfalls verschwunden. Sie waren schon nicht mehr vorhanden um die Mitte des 15. Jahrhunderts, als Northeim sich der Bursfelder Union anschloß. Die damals neu entstandene Bibliothek[1]) ist anderen Charakters als die stolze Vorgängerin, von der der Zufall uns einzelne allerdings um so wichtigere Blätter erhalten hat.

[1]) Über diese vgl. H. Herbst, in: Braunschweig. Magazin a. a. O.

LITERATURBERICHTE.

NEUERE KIRCHENGESCHICHTE.

Wer einen Bericht über die Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte geben will, steht vor einer auffallenden Erscheinung. In der evangelischen systematischen Theologie der Gegenwart sind altkalvinische Ideen wieder aufgenommen worden, und ihr Eindruck auf das junge Theologengeschlecht ist ungemein groß. Starken Anteil an diesem Erfolg hat ohne Zweifel die hier ausgesprochene Kulturkritik, für die vor allem die Jugend in Zeiten, da die überkommenen soziologischen Gegebenheiten zusammenbrechen, empfänglich ist. Der einst im christologischen Streit zwischen den beiden evangelischen Konfessionen von kalvinischen Theologen geprägte Satz: „Finitum non capax infiniti" wird zur absoluten Geltung erhoben und verfehlt dadurch seine Wirkung auf kulturpessimistisch eingestellte Menschen nicht. Auch Kalvin selbst hat von dieser Erde als einer miserabilis ruina gesprochen. Doch auch die kirchlichen Einigungsbestrebungen haben die Augen der evangelischen Welt auf den alten Kalvinismus zurückgelenkt. Denn die großen politischen und theologischen Führer des Kalvinismus haben in der Vergangenheit viel stärker als die durch Nationalkirchen gebundenen Lutheraner die Aufgaben des Weltprotestantismus erkannt. Man denke nur an die politische Regsamkeit der pfälzischen Fürsten in den letzten Jahrzehnten vor dem Dreißigjährigen Krieg oder an Cromwells weitgreifende Pläne zur Bildung eines Bundes der evangelischen Völker. Es liegt gewiß viel kalvinisches Selbstgefühl darin, wenn Peter Barth seine neue Kalvinausgabe, für welche die Bonner Lutherausgabe das Vorbild abgibt, mit Worten einleitet, die in der Überzeugung geschrieben sind, daß die Theologie Kalvins noch einmal die Grundlage für die Einigung des Gesamtprotestantismus abgeben wird. Aber diese Erwartung knüpft doch an dem alten Anspruch des Kalvinismus an, dem nach der Auffassung seiner Theologen im 16. und 17. Jahrhundert die Aufgabe zugefallen war, das kirchliche Reformationswerk zu vollenden. Welche Elemente jedoch die religiöse Anschauungswelt Kalvins bestimmt haben, das zeigt in vorbildlicher Klarheit der Aufsatz „Christlicher Glaube nach reformierter Lehre", den E. Brunner zu dem von G. Schenkel heraus-

gegebenen Sammelwerk „Der Protestantismus der Gegenwart" ([2]1927) beigesteuert hat. In dieser Darstellung spricht jedoch nicht der Dogmenhistoriker, der über die Theologie eines dem 16. Jahrhundert angehörenden Mannes eine Abhandlung geschrieben hat, sondern vielmehr der kalvinische Christ, der sein Glaubensbekenntnis ablegt, in dem er sich mit J. Kalvin einig weiß.

Wohl hat sich diese Wiederbesinnung auf Kalvin auch in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft geltend gemacht. Ich denke dabei weniger an E. Doumergues großes biographisches Werk, von dem 1927 der 7. Bd. „Le triomphe; Iconographie calvinienne" erschienen ist. Denn die Ausgabe des 1. Bandes (1899) liegt schon drei Jahrzehnte zurück. Viel eher sind mehrere andere Arbeiten Zeugnisse für das neu entfachte Interesse an Kalvin. Ich nenne: H. Bauke: Die Probleme der Theologie Calvins 1922, H. Haussherr: Der Staat in Calvins Gedankenwelt 1923, P. Brunner: Vom Glauben bei Calvin 1925, J. Beckmann: Vom Sacrament bei Calvin 1926, H. Barnikol: Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren u. Augustins 1926. Auch daß E. F. K. Müllers deutsche Übersetzung der Institutio bereits 1928 in 2. Auflage herauskam, ist ein Zeichen der Zeit. Doch muß der Berichterstatter, der die Begrenzung seiner Aufgabe auf die kirchengeschichtliche Literatur der letzten zwei oder drei Jahre einhält, feststellen, daß sich in der kirchengeschichtlichen Disziplin weniger eine Kalvin- als vielmehr eine Lutherrenaissance vollzieht. Wer die Lutherbibliographie durchsieht, die H. Rückert im Jahrbuch der Luther-Gesellschaft seit 1925 zusammenstellt, kann sich einen Eindruck davon verschaffen, welchen Umfang die Lutherliteratur in den letzten Jahren angenommen hat. Darin zeigen sich Wirkungen, die von H. Boehmers und K. Holls Lutherforschungen ausgehen. Vor allem jedoch ist es der „junge Luther", der in den Brennpunkt historischer und ganz besonders dogmengeschichtlicher Arbeit gerückt ist. Zunächst hat E. Stracke[1]) Luthers Vorrede zum 1. Bd. der Wittenberger Ausgabe seiner Schriften einer historisch-kritischen Untersuchung unterzogen. Die Frage, ob diese erst 1545 geschriebene Autobiographie wirklich als Quelle für die äußeren Ereignisse und die innere Entwicklung Luthers bis zum Reichstag von Worms gelten darf, wird von Str. trotz einiger Einschränkungen entschieden bejaht. Wohl fehlt hier als wichtiges Ereignis die Heidelberger Disputation, auch chronologische Irrtümer sind nachweisbar, ferner ist das apologetische Bestreben Luthers, die Anhänglichkeit an die alte Kirche hervortreten zu

[1]) E. Stracke, Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator historisch-kritisch untersucht. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1926 = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 140.

lassen, unverkennbar, aber diese Autobiographie bereichert anderseits unsere Kenntnis äußerer Vorgänge wie des Augsburger Verhörs, der Leipziger Disputation, des Altenburger Kolloquiums und bringt wertvolle Nachrichten über Melanchthon und Friedrich den Weisen. Doch noch mehr! Die Vorrede gibt auch, wie Str. nachweist, das einzige authentische Quellenzeugnis über das entscheidende Erlebnis an Rö. I 17. Dabei kommt Str. nach peinlicher philologischer Untersuchung des Textes zum Ergebnis, daß dies Erlebnis vor Ostern 1515 gelegen haben muß. Die genauere chronologische Fixierung ist aber nur mit Hilfe der Vorlesungstätigkeit Luthers möglich. Darüber hat ja H. Boehmer in seiner Akademieabhandlung „Luthers erste Vorlesung" 1924 gehandelt.

Str. hält somit auf Grund der Vorrede gegen J. v. Walter an der Bedeutung des Turmerlebnisses fest. Ebenso bleibt Rö. I 17 das Schriftwort, das für Luthers neue Frömmigkeit die Entscheidung brachte. Diese Auffassung kann nur dadurch behauptet werden, daß er den Brief Luthers an Staupitz, der den Resolutiones von 1518 beigegeben ist, anders erklärt, als es R. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte IV. 1. S. 62ff.) getan hat. Nach Str.s Meinung spricht hier Luther nur von dem Werden seines neuen Bußbegriffes, keineswegs aber von seiner ganzen religiösen Entwicklung. Dieser Brief und Luthers Angabe in der Vorrede über das Erlebnis an Rö. I 17 sprechen also gar nicht von demselben Erlebnis, so daß beide Nachrichten sich ergänzend nebeneinander treten.

Gerade dieser Brief (W. A. I. 525ff.) führt erneut das schwere Problem, welches das Verhältnis zwischen Staupitz und Luther aufgibt, dem Kirchenhistoriker vor Augen. Zwei Arbeiten: A. Jeremias' für weite Kreise der Gebildeten bestimmtes Staupitzbuch[1]) und E. Wolfs rein wissenschaftliches Werk über die Theologie des Johannes von Staupitz[2]) haben diese viel erörterte Frage zu klären versucht. Man müßte es eigentlich bedauern, daß das „wissenschaftliche" Werk erst nach dem „volkstümlichen" Buch herausgekommen ist. Aber hinter beiden Büchern steht doch eine so gänzlich verschiedene Staupitzauffassung, daß J. schwerlich durch W.s Buch seine Anschauung preisgegeben hätte. Denn J. lenkt im wesentlichen zu Kolde und Keller zurück, während W. unter dem Einfluß der Forschungsarbeit steht, die sich die Beseitigung der durch Ullmanns bekanntes Buch begründeten Auffassung von

[1]) Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler. Sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl aus seinen Schriften. Übertragen und hrsg. von A. Jeremias. Leipzig-Sannerz, E. Arnold, 1926 = Quellen Bd. 3 u. 4.

[2]) E. Wolf, Staupitz u. Luther. Ein Beitrag zur Theologie des J. v. St. und dessen Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1927 = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 9.

Reformatoren vor der Reformation zum Ziel gesetzt hat. Die gegensätzliche Beurteilung bleibt somit, trotzdem die Tübinger Hiobpredigten, auf die J. schon 1894 auf dem Kirchenhistorikertag zu Erfurt aufmerksam gemacht hatte, endlich in einer von G. Buchwald mit Hilfe W.s veranstalteten Ausgabe vorliegen. Dadurch ist aber der Vergleich zwischen den theologischen Anschauungen Staupitz' in der Früh- und Spätzeit seines Lebens möglich geworden. Es ist das große Verdienst W.s, diese Arbeit in der Lehre von Gnade und Prädestination geleistet zu haben. Der Vergleich ergibt, daß die späteren Anschauungen nur eine Fortbildung der früheren, die thomistisch-ägidianische Schulung zeigen, darstellen. Damit scheidet ein Einfluß Luthers aus. Weit positiver wertet W. die Hilfe, die Staupitz dem Mönch Luther im Kloster geleistet hat. Auch hier wird von W. in drei Untersuchungen: Staupitz' Trostwort über den Wert der Anfechtungen, die Mahnung Staupitz' in Erwählungsängsten, die Bußunterredung, das Problem erschöpfend behandelt. W. kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Staupitz ist als bedeutsamer Anreger für Luthers theologische Gedankenbildung vor dessen eigener und befreiender Entdeckung des Sinnes von iustitia dei in Rö. I 17 zu werten", aber er macht mit Recht die Einschränkung, daß Luther auf Grund seiner neuen Rechtfertigungsanschauung den Ratschlägen Staupitz' einen tieferen Sinn abgewonnen hat, der über ihre ursprüngliche Bedeutung hinausgeht. Man muß die Frage aufwerfen, wie dieser Auffassung gegenüber J.s Beurteilung des Verhältnisses zwischen Luther und Staupitz bestehen kann, die ganz von den beiden Worten aus orientiert ist, daß Luther noch im Alter Staupitz seinen Vater in Christo und Staupitz in seinem letzten Brief an Luther sich seinen Schüler genannt hat. W. stützt sich auf die theologischen Anschauungen, die Staupitz in seinen Predigten und Werken vertreten hat. Hier offen heterodox zu lehren, hätte ihm Stellung und Amt gekostet. J. dagegen geht von den Briefen und Tischreden aus, in denen tatsächlich Redewendungen vorkommen, die auf innige Gemeinschaft zwischen beiden schließen lassen. Freilich derselbe Staupitz hat zwei Gutachten über den Mönch Agricola unterschrieben, wo die Anhänger Luthers als Ketzer bezeichnet werden. J. möchte von Fälschung oder wenigstens erzwungener Unterschrift reden. Schwierig ist die Frage, ob die Schrift „Von dem heiligen rechten christlichen Glauben" in der vorliegenden Fassung auf Staupitz zurückgeht, was W. bejaht, J. verneint. Hier stehen vorerst Argumente gegen Argumente, und die Entscheidung ist schwer. Ist diese Schrift bis auf das letzte Kapitel echt, dann spricht sie besonders stark für W.s Auffassung.

Der Vorgeschichte und den Anfängen der deutschen Reformation gehören ferner zwei andere Arbeiten an, die zusammen ge-

nannt werden müssen. M. Burgdorf[1]) geht dem Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung nach, und K. Bauer schildert Luther als Professor der Bibelwissenschaft im Rahmen der Wittenberger Universitätstheologie des 2. Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts. Für Burgdorfs leider im Druck gekürzte Breslauer Dissertation hat die von P. Kalkoff erhobene Forderung nach Nachprüfung der Bedeutung des Humanismus für die reformatorischen Ideen die Anregung gegeben. Da B. starke Einwirkungen der Erfurter Humanisten auf Luther schon vor dem Eintritt ins Kloster nachweist, tritt seine Arbeit dadurch in Gegensatz zu der neuerdings von H. v. Schubert und O. Scheel vertretenen Auffassung, die den Einfluß der Humanisten auf Luther gering einschätzen oder gar ganz in Abrede stellen. Wichtig ist, daß B. die Briefe des Erfurter Humanisten Peter Eberbach aus der Collectio Camerariana (München) heranzieht. Ferner wird der Streit J. Wimpfelings mit den Augustinern neu beleuchtet. Die Wahl gerade des Erfurter Augustinerklosters durch Luther wird auf Luthers Beziehungen zum Humanismus zurückgeführt. In den Randbemerkungen Luthers zu dem Lombarden und Augustin glaubt B. den antischolastischen Geist der Erfurter Humanisten wiederzufinden. Freilich ist Luther, wie B. selbst zugibt, den Ideen der Erfurter Humanisten gegenüber eklektisch verfahren. Ja, ich möchte es besonders unterstreichen, daß sich Luther eine grundlegende Idee dieser Männer nicht aneignete. Das neue ethische Ideal, das im Kampfe gegen das mönchische Leben gipfelte, hat Luther durch seinen Eintritt ins Kloster nicht anerkannt. Damit aber tauchen schwere psychologische Bedenken gegen eine Auffassung auf, die dem Erfurter Humanistenkreis großen Einfluß auf den Luther bis 1505 zuschreibt. Auch historische Bedenken gegen B.s Hypothesen lassen sich nicht unterdrücken.

K. Bauers Arbeit behandelt Luther als Hermeneut während des 1. Jahrzehntes seiner Wittenberger Dozententätigkeit. Darin hat er W. Dilthey mit dessen meisterhafter Darstellung der protestantischen Hermeneutik als Vorläufer. Aber Dilthey behandelt ja nur das große klassische Werk, das diese Disziplin der evangelischen Wissenschaft im Reformationszeitalter hervorgebracht hat, Flacius' Clavis von 1567. Die biblischen Vorlesungen Luthers aus der Anfangszeit akademischer Tätigkeit sind von Dilthey nicht auf die darin zur Anwendung gekommenen hermeneutischen Grundsätze untersucht, da sie ihm zum Teil noch gar nicht zur Verfügung standen. Da keine anderen Arbeiten — ich sehe von A. Merx aus naheliegenden Gründen ab — darüber vorliegen, füllt die umfassende Darstellung B.s eine Lücke aus. Die Arbeit

[1]) M. Burgdorf, Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. Leipzig, Dörffling & Franke, 1928.

B.s ist dadurch besonders wertvoll, daß er die neue Hermeneutik Luthers im Gegensatz zur scholastischen, und zur humanistischen entstehen läßt. Es fiel bei Luther die alte Auffassung vom vierfachen Schriftsinn, Luthers Exegese rang sich zum „sensus literalis" durch, aber sie blieb nicht in den Grenzen humanistischer Hermeneutik, der deutsche Reformator suchte nach den „practica" der Bibel und fragte nach dem „scopus" des Textes. In Luthers zweiter Psalmenvorlesung liegt die neue Hermeneutik ausgebildet vor. Soweit wird man B.s Buch rückhaltlos anerkennen müssen. Doch B. sieht seine eigentliche Aufgabe darin, in der neuen Hermeneutik den Grundstein zur deutschen Reformation nachzuweisen. B. wendet sich, ich nehme seine eigenen Worte, gegen die subjektivistische Verzeichnung des Lutherbildes, das die bisherige Forschung vom Mönch Luther entworfen hat, der seine persönlichen Erfahrungen als normativ angesehen habe. Nein, der Doctor biblicus ist in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zum Reformator geworden. Für seine Auffassung stützt sich B. auf einen Brief Luthers an Trutfetter vom 9. Mai 1518 (Enders I 188), den ich wegen der Bedeutung des aufgeworfenen Problems auch hier wiedergebe. Luther schreibt: „Ego simpliciter credo quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur; atque in ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur." B. fügt hinzu: „Hier haben wir die eigene Antwort Luthers auf die Frage, wie er zum Reformator geworden sei." Luther wollte „nicht seine eigene Weisheit verkündigen, er ist doctor biblicus und fühlt sich mit seinem Gewissen an das gebunden, was er mit seiner hermeneutischen Methode als Kern der Schrift gefunden hat." Mit Absicht habe ich B. selbst zu Worte kommen lassen, damit der Eindruck seiner sehr scharf formulierten Sätze nicht verwischt würde. Aber kann man wirklich die religiöse Entwicklung des Reformators, die nach seinem eigenen Zeugnis durch heftige innere Kämpfe bedingt war, ganz hinter seiner Theologie zurücktreten lassen, greift nicht vielmehr beides ineinander? Dabei sehe ich in dem Erlebnis an Rö. I 17 trotz B. die Entscheidung, die dann auch auf seine Hermeneutik stark eingewirkt hat. B.s Versuch, Frömmigkeit und Theologie zu trennen, ist undurchführbar. Darin liegt die Begrenzung seiner Arbeit, die unsere Kenntnis der Hermeneutik Luthers wesentlich bereichert.

Bereits Stracke ist auf Grund der Autobiographie Luthers auf die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation eingegangen. Dabei wendet er sich gegen Th. Kolde, der in dem sächsischen Kurfürsten vorwiegend den Bekenner des alten Glaubens gesehen

und jede eigene Aktivität Friedrichs in der evangelischen Sache geleugnet hat. Aber wenn auch Str. die gegenteilige Auffassung P. Kalkoffs nicht völlig übernimmt, stimmt er dennoch der Meinung des alten Luther von 1545 zu, daß Friedrich der Weise ein Förderer der evangelischen Bestrebungen gewesen ist. Freilich hat inzwischen P. Kirn in seiner Leipziger Habilitationsschrift, Friedrich der Weise und die Kirche, 1926, ein Bild von Friedrichs des Weisen kirchlicher Stellung und religiöser Gesinnung entworfen, das überzeugende Momente gegen Kalkoffs Meinung anführt. Kirns Arbeit, die sich auf die Bestände des Weimarer Archivs gründet, bringt doch viel Beispiele für die treukatholische Gesinnung des Kurfürsten. Man urteile, erst am 28. Juli 1522 wurde der Reliquienerwerb eingestellt. Noch 1523 sorgte der Kurfürst dafür, das denjenigen, die es wünschten, die Reliquien gezeigt wurden. Man kann aus Kirns Darstellung lernen, wie sehr in Kursachsen die Reformation Sache des Volkes war, wie wenig dagegen der Kurfürst, dessen Hilfe für Luther damit anerkannt bleibt, für die Ausbreitung der Reformation getan hat. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß der erste Teil der Arbeit Kirns: Friedrich der Weise und die Kirche seines Landes bis zum Jahre 1517, einen trefflichen Beitrag zur Geschichte des landesherrlichen Kirchenregimentes in der vorreformatorischen Zeit gibt.

Neben den Werken, die in die Anfänge der deutschen Reformation zurückgreifen, verdienen vor allem zwei andere Arbeiten Erwähnung, die Theologen behandeln, die vor allen anderen in die Reformationsgeschichte bestimmend eingegriffen haben. Ich meine die Darstellung der Christologie des Johannes Brenz durch O. Fricke[1]) und die Untersuchung W. Paucks zu Bucers berühmter Schrift De regno Christi.[2]) Bucers Bedeutung ist lange Zeit in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft unzureichend gewürdigt worden. Es ist der schönen Biographie Bucers von G. Anrich (1914) zu danken, daß dem Straßburger Reformator endlich die ihm zukommende Wertung zuteil geworden ist. Erst neuerdings hat Anrich in einer kleinen Studie die Wirkungen verfolgt, die vom Straßburger Kirchenwesen Bucers auf die Kirche Genfs ausgegangen sind. Überhaupt bedarf das Verhältnis zwischen Bucer und Kalvin noch einer eingehenden Untersuchung. In diesem Zusammenhang wäre noch auf das Buch von Hastings Eells: M. Bucer and the conversion of

[1]) O. Fricke, Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung. München, Chr. Kaiser, 1927 = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus Bd. 1.

[2]) W. Pauck, Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Bucers „De regno Christi" und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts. Berlin u. Leipzig, De Gruyter & Co., 1928 = Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 10.

J. Calvin 1924 hinzuweisen. Die genannte Schrift Paucks geht nun der Bedeutung nach, die Bucers Schrift De regno Christi für die englische Staatskirche des 16. Jahrhunderts gehabt hat. Der Inhalt dieser Schrift, den P. ausführlich wiedergibt, rechtfertigt zweifellos eine solche Untersuchung. Die vielen „modernen" Fragen: Verhältnis der Kirche zum Staat, Stellung des Fürsten innerhalb der Kirche, Gestaltung des öffentlichen Lebens nach christlichen Grundsätzen, Toleranz im evangelischen Sinn u. a. werden von Bucer aufgeworfen, und er weiß für alle eine Lösung. Gewiß vollzog sich der Neubau des englischen Staatswesens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ohne Berücksichtigung de-Ideen Bucers. Die Religion wurde nicht die alle Lebensformen ber herrschende und durchdringende Macht, wie es Bucer vorgeschlagen hatte; doch sein Ideal des christlichen Staates lebte in den mit der Staatskirche unzufriedenen christlichen Gruppen fort. Außerdem hat Bucer dadurch, daß er für den englischen Supremat eine evangelische Theorie geschaffen hat, auf die Theologie der Staatskirche tiefe Wirkungen ausgeübt. Dadurch bildete sich in England jene Einheit von Staat und Kirche aus, so daß wie im alten Israel nationale und religiöse Ideen ineinander aufgingen. Daß bereits die englische Staatskirche zur Zeit Elisabeths ein religiös-nationales Selbstbewußtsein von seltener Stärke sich geschaffen hat, wodurch die innere Grundlage zum britischen Imperialismus gelegt wurde, — in diesem Nachweis liegt der große Wert der Arbeit P.s. Damit wird die von K. Holl, auf den P. sich auch bezieht, vertretene These ausführlich begründet, daß nicht erst die Puritaner, sondern schon die Staatskirche „das religiös gefärbte Selbstgefühl, das sich auf das englische Volk als solches bezieht", vertreten hat. K. Holl fragt mit Recht: „Wie hätte denn eine, zumal eine in Kampfesstellung befindliche Minderheit das allgemeine Volksgefühl beeinflussen können?" (Ges. Werke I, S. 497f.) Jedenfalls zeigt das Ergebnis der Untersuchungen P.s, das nicht bestritten werden kann, wie stark in der Religionssoziologie die Puritaner überschätzt worden sind.

Auch Johannes Brenz gehört zu den großen Theologen der Reformationszeit. Seine Theologie beherrschte das württembergische Land, aus dem Jacob Andreae, der Theologe der Konkordienformel hervorgegangen ist. Und dann hat man es in J. Brenz mit einem Theologen zu tun, der ein bewußter Schüler Luthers sein wollte. Eine Arbeit, die sich der Theologie dieses Mannes zuwendet, löst deshalb von vornherein starkes Interesse aus. Sie bildet die notwendige Ergänzung zu E. Hirschs Buch über die Theologie des Andreas Osiander (1919). Fricke stellt nun die Entstehung der Christologie von J. Brenz in Auseinandersetzung mit der Auffassung seiner Gegner dar. Dabei zeigen die feinen Distinktionen,

die Fr. anwendet, den geschulten Blick des systematischen Theologen. Klar ist die Verbindung zwischen der Christologie einerseits und der Abendmahls- und Rechtfertigungslehre anderseits herausgearbeitet. Der Vergleich mit Luther bringt selbst bei diesem treuen Schüler des Reformators kein günstiges Bild. Es zeigt sich, daß Brenz die Rechtfertigungslehre Luthers in ihrer paradoxen Größe nicht übernommen hat. Auch ihm ging es wie Melanchthon. Schon die Zeitgenossen und Schüler eigneten sich die Zentralidee des Reformators nicht in ungetrübter Klarheit an. Die Folgen davon sind von der Bedeutung des J. Brenz aus beurteilt sehr schwerwiegende; denn die württembergische Theologie hat den Inhalt der Konkordienformel bestimmt, von der wiederum die lutherische Schultheologie abhängig ist. Man sieht, wie bedeutsam für die Geschichte der protestantischen Theologie die Untersuchung Fr.s ist.

Neben diesen Arbeiten, die schon durch ihre Themen die Aufmerksamkeit fesseln, möchte ich noch auf einige territorialgeschichtliche Arbeiten hinweisen, die auch außerhalb der von ihnen behandelten Gebiete Interesse beanspruchen dürfen. Th. Stark[1]) gibt einen Beitrag zur Geschichte der christlichen Wohltätigkeit, wenn er die Liebestätigkeit in den ostschwäbischen Reichsstädten am Ausgang des Mittelalters mit der in der Reformationszeit vergleicht. Daß St. dabei ohne konfessionelle Leidenschaft dieses heikle Thema behandelt, macht seine Untersuchung besonders wertvoll. Im einzelnen zeigt er, wie bereits seit dem 12./13. Jahrhundert das Bürgertum in den Städten Einfluß auf die kirchliche Wohlfahrtspflege zu gewinnen suchte. Diese Bestrebungen finden in den bestehenden Mißständen ihre Erklärung. Die Säkularisation der Liebestätigkeit ist also nicht erst im Reformationszeitalter eingetreten. Dagegen läßt sich geordnete Fürsorge mit planmäßiger Bekämpfung des Bettels in den Städten erst nach Durchführung der Reformation feststellen. Diese Ergebnisse sind an sich nicht neu; aber daß sie auf Grund eingehender Erforschung territorialer Verhältnisse gewonnen sind, macht die vorliegende Arbeit wertvoll.

P. Schattenmann[2]) behandelt die Einführung der Reformation in der allbekannten Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber. Die Reformationsgeschichte dieser Stadt hat einen eigenartigen Verlauf genommen, da erst der zweite Versuch 1538 gelang, während

[1]) Th. Stark, Die christliche Wohltätigkeit im Mittelalter und in der Reformationszeit in den ostschwäbischen Reichsstädten. München, Chr. Kaiser, 1926 = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 4.

[2]) P. Schattenmann, Die Einführung der Reformation in der ehemaligen Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber (1520—1580). München, Chr. Kaiser, 1928 = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 7.

der erste durch Verbindung mit der Bauernbewegung nicht zum Ziele führte. Auch zur Geschichte des Interims und des Deutschordens, dessen Komturei in Rothenburg erst 1672 aufgelöst wurde, findet man in dem Buche Sch.s wertvolle Nachrichten. Ferner wirkten in dieser Stadt Th. Venatorius und J. Andreae. Sozialgeschichtlich ist der Wucherstreit 1578 von Bedeutung.

In die Geschichte eines ganz kleinen Territoriums des deutschen Reiches und in das Leben eines in der Geschichte fast vergessenen Fürsten führt die Arbeit von L. Theobald ein, in der die Einführung der Reformation in der Grafschaft Ortenburg behandelt ist.[1]) Doch auch hier muß man urteilen, es war ein glücklicher Gedanke, daß Th. dieses Thema in Angriff nahm. Den Kirchenhistoriker interessieren gewiß weniger die langwierigen Kämpfe, die Graf Joachim von Ortenburg um die Reichsunmittelbarkeit seines kleinen Gebietes gegen die bayrischen Herzöge geführt hat. Es ist ein trübes Bild, das Th. von der Rechtspflege und dem Ansehen des Reichskammergerichtes im Deutschland der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwirft. Joachim von Ortenburg verteidigte seinen evangelischen Glauben und die Unabhängigkeit seines Landes gegen seine viel mächtigeren Gegner. Als der Graf jedoch, durch finanzielle Not gezwungen, in pfälzische Dienste trat, da zeigte er bald das Bestreben, sein Land trotz des Widerstandes seiner Einwohner zu kalvinisieren. Joachim, der bisher in Religionsfragen weitherzig gewesen war, wandte nunmehr religiösen Zwang an, so daß die Bürger mit ihrem Landesherrn sich verfeindeten. In diesem kleinen deutschen Territorium zeigt somit der Kalvinismus die gleiche Rücksichtslosigkeit gegen das eingesessene Luthertum wie in der Pfalz, in Hessen und Anhalt. Es ging aber Joachim von Ortenburg wie Johann Sigismund von Brandenburg und dem Großen Kurfürsten, die dem allgemeinen Widerstand ihres Volkes nachgeben und auf die zweite Reformation ihres Landes verzichten mußten.

Als eine wertvolle territorialgeschichtliche Untersuchung ist schließlich noch W. Jannaschs Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck bis 1633[2]) anzuführen. Reiches archivalisches Material ist vom Verfasser herangezogen. In Lübeck kam es zur Einführung der Kirchenordnung Bugenhagens, die mit den drei Grundformen des evangelischen Gottesdienstes den verschiedenen Bedürfnissen des Kirchenvolkes entgegenkam. Der Nachweis, wie stark im Laufe eines Jahrhunderts der lutherische Gottesdienst an

[1]) L. Theobald, Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in seiner Grafschaft. München, Chr. Kaiser, 1927 = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 6.

[2]) W. Jannasch, Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Niedersächsischen als gottesdienstlicher Sprache. Gotha, Leopold Klotz, 1928.

Volkstümlichkeit eingebüßt hat, scheint mir sehr beachtenswert zu sein. In diesem Zusammenhang geht J. auf den Rückgang der niedersächsischen Kultsprache ein. Schon 1576 gab es hochdeutsche Predigten, 1577 erschien das erste hochdeutsche Gesangbuch, um 1630 ging die niederdeutsche Kultsprache in Lübeck ihrem Ende entgegen. Wenn man bei J. liest, wie viele rein katholische kultische Einrichtungen in der Kirche Lübecks erhalten blieben, dann versteht man, daß die deutschen Kalvinisten so leidenschaftlich für die Reinigung der Gotteshäuser von den Götzen gekämpft haben.

Die Grenze der kirchlichen Ausprägung des reformatorischen Christentums überschreitet Lydia Müller in ihrer von H. Boehmer geförderten Abhandlung über die Hutterische Brüderschaft.[1]) Wohl hat dieser Kreis von Christen infolge der völligen Durchführung der Gütergemeinschaft Historiker und Nationalökonomen schon mehrfach gefesselt. Ich nenne nur Johannes Loserths Arbeit im Archiv für österreichische Geschichte Bd. 81. Erst vor wenigen Jahren (1922) veröffentlichte Robert Liefmann sein Buch über die kommunistischen Gemeinden in Nordamerika. Auch M. bringt die Geschichte der Hutterer im Abriß. Doch der Zweck ihrer Arbeit ist nicht, die Geschichte dieser Gemeinschaft zu schreiben oder die Art der praktischen Ausgestaltung ihres Kommunismus darzustellen. Vielmehr sucht sie die religiöse Begründung ihrer kommunistischen Ideen aufzuhellen, und dadurch erhält die vorliegende Arbeit ihren besonderen Charakter, so daß sie als Ergänzung zu den früheren Untersuchungen gerade vom Kirchenhistoriker und Religionssoziologen mit Freuden begrüßt wird. Dabei legt sie vor allem die Bekenntnisschrift der Hutterer „Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt ausgegangen durch Peter Riedemann" (verfaßt 1540), zugrunde. Die rein ethische Grundstimmung der Frömmigkeit hat sich bei diesen Männern mit rationalen Elementen verbunden. Von Luthers Religion hat man in diesem Kreise nichts mehr. Auch die Verbindung mit den Wiedertäufern, auf die M. eingeht, war doch nur eine ganz lose. Es hätte von M. vielleicht noch schärfer betont werden müssen, daß Jacob Hutter eben Prophet sein wollte. Der Prophet fragt aber nicht nach den Anschauungen anderer, sondern gehorcht nur den ihm selbst zuteil gewordenen Geisteingebungen. Wohl sind die Hutterer ein Glied der durch Luthers Auftreten entfachten religiösen Bewegung, aber von Luther übernahmen sie nur die Ablehnung der Papstkirche, die positiven Ideen sind ihr Eigentum.

Hinter allen bisher genannten Arbeiten steht das protestan-

[1]) L. Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1927 = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 142.

tische Geschichtsbild vom Reformationszeitalter. Die Geschichte der römischen Kirche und das Wirken ihrer Theologen im Zeitalter der Reformation sind bisher von der protestantischen Forschung kaum der Bedeutung entsprechend gewürdigt worden. Doch auch die katholische kirchengeschichtliche Wissenschaft hat lange Zeit diese Gegenstände nicht genügend beachtet. Jetzt steht freilich die ganze katholische Forschungsarbeit auf diesem Gebiete unter Schutz und Förderung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Zunächst dient dieses Quellenwerk selbst der Veröffentlichung der Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Freilich sind bisher nur Schriften kleineren Umfanges, zum Teil auch von geringerer Bedeutung neu herausgegeben worden. Die unbedingte Notwendigkeit dieser Neuausgaben erkennt man, wenn man die Schrift von H. Jedin „Des Johann Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis“[1]) liest. J. will einen Beitrag zum Problem: Wie haben die Gegner Luthers dem Tridentinum vorgearbeitet, liefern. Deshalb bietet er gute Analysen einer ganzen Anzahl Schriften, die von Gegnern Luthers gegen dessen Lehre von der Gnade und Leugnung der Willensfreiheit geschrieben worden sind. Ich nenne J. Hochstraten, J. Latomus, A. Catharinus, C. Wimpina, J. Dietenberger, J. Eck u. a. Auch Humanisten wie J. Fisher, Des. Erasmus und der wenig bekannte B. Giese werden herangezogen. Die Anschauungen dieser Theologen sind keineswegs einheitlich, und J. weist mit Recht darauf hin, daß das Auftreten Luthers in eine Zeit gefallen sei, als die katholische Theologie in einer Umformung begriffen war. Wenn nun J. die Schrift des Cochlaeus in den Mittelpunkt rückt, so ist diese Wahl als sehr glücklich zu bezeichnen. Cochlaeus hat in der geistigen Strömung des Humanismus gestanden. Anderseits war er als Schüler Hochstratens Verehrer des Thomas. Selbst Gerson ist auf Cochlaeus nicht ohne Einfluß gewesen. Deshalb ist die genannte Schrift des Cochlaeus von besonderer Bedeutung. Damit stellt die Arbeit J.s, die sich übrigens in der Lutherauffassung stark an Denifle anlehnt, einen bemerkenswerten Beitrag zur Geschichte der vortridentinischen katholischen Theologie dar.

Die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum fördert jetzt auch die von A. Ehrhard herausgegebenen Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte und die von H. Finke herausgegebenen Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen. Auf der Generalversammlung 1926 in Koblenz wurde ferner die Ausgabe einer Schriftenserie beschlossen, in die Abhandlungen von

[1]) H. Jedin, Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525). Ein Beitrag zur Geschichte der vortridentinischen katholischen Theologie. Breslau, Müller & Seiffert, 1927 = Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. 9.

allgemeinerem Interesse und gemeinverständlicher Darstellung Aufnahme finden sollen. Von dieser neuen Schriftenreihe liegen zwei Erscheinungen vor.[1]) Im ersten Heft entwirft J. Metzler ein Lebensbild des Petrus Canisius, für das die Ausgabe der Epistolae et acta Beati Petri Canisii (1896/1923) die Grundlage liefert. Freilich die Quellen, die für das Wirken dieses Mannes zur Verfügung stehen, sind damit keineswegs völlig zugänglich gemacht. Seine ungedruckten Predigten füllen, wie M. mitteilt, nicht weniger als 35 Foliobände. M., dem man die Begeisterung für den zweiten Apostel der Deutschen anmerkt, betont, daß man des Canisius Wirken natürlich auf Grund der Rechtsanschauungen seiner Zeit verstehen muß. Man darf nun einmal nicht an die Männer des Reformationszeitalters mit dem modernen Toleranzbegriff herantreten. Die scharfe Kritik, die M. an der protestantischen Bekämpfung des Canisius übt, mag soweit zu Recht bestehen, als die Reinheit seiner Gesinnung und die Unbescholtenheit seines Lebenswandels von fanatischen Polemikern ohne Grund verdächtigt worden sind. Aber gilt nicht von der Polemik der damaligen Zeit dasselbe, was M. von der Gebundenheit des Canisius an die Rechtsnormen jener Zeit in Anspruch nimmt? Die innere Struktur des Menschen war damals ebenso eine andere, wie es bei den Rechtsverhältnissen der Fall war. In beiden Fällen hat das Aburteilen auf Grund modernen Empfindens zu unterbleiben.

Einen recht interessanten Beitrag zur Geschichte der Kongregationsbewegung, die bisher ein von der geschichtlichen Forschung kaum erfaßtes Gebiet darstellt, gibt Kettenmeyer[2]) im zweiten Heft derselben Sammlung. Auch hier tritt die Gestalt eines deutschen Jesuiten, P. Franz Coster, in den Vordergrund, der erst in Douai, dann in Köln die Sodalität begründete. Auch Canisius hat diesem Werke, dessen Bedeutung er sofort erkannte, seine Aufmerksamkeit zugewandt. Wichtig erscheint mir vor allem der Hinweis, daß sich in der Kölner Sodalität zwei Arbeitsgemeinschaften, die eucharistische und die asketische Sektion, bildeten. Man gewinnt aus dieser Studie K.s einen Eindruck von den inneren Kräften, die für die Gegenreformation die religiöse Grundlage gewesen sind.

Im Unterschied zu den bisher genannten Werken kommt man mit den beiden neuen Bänden der Geschichte der Päpste von Ludwig Freiherrn von Pastor in das 17. Jahrhundert.[3]) Der vorliegende

[1]) J. Metzler, Der Hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit. Münster, Aschendorff, 1927 = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung H. 1.

[2]) J. B. Kettenmeyer, Die Anfänge der Marianischen Sodalität in Köln 1576—1586. Münster, Aschendorff, 1928 = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung H. 2.

[3]) Ludwig Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 12: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen

12. Bd. behandelt außer dem kurzen Pontifikat Leos XI. die Zeit Pauls V. (1605—21), der 13. Bd., von dem zunächst die erste Hälfte erschienen ist, bringt die Geschichte des Papsttums unter Gregor XV. (1621—23) und Urban VIII. (1623—44). Die ganze zweite Hälfte des 13. Bd. wird noch dem Pontifikat Urbans VIII. gewidmet sein. Da das Manuskript von P.s bereits bis 1795 reicht, wird trotz des Todes des Historikers in dem Erscheinen des großen Werkes keine Unterbrechung eintreten. Die beiden vorliegenden Bände zeigen deutlich, daß es sich in diesem Werk um eine Geschichte der katholischen Kirche überhaupt handelt. Doch werden alle Ereignisse, die im weiten Bereich der Kirche geschehen sind, in Verbindung mit päpstlichen Maßnahmen gebracht. v. P. hat es glänzend verstanden, die Verbindungslinien zu zeichnen, die von Rom aus in die einzelnen Länder geführt haben oder durch Ordensangehörige und Kirchenfürsten von den Ländern aus mit Rom angeknüpft worden sind. Bei dem streng monarchisch-zentralistischen Charakter der römischen Kirche, dessen Wiederherstellung eine der großen Aufgaben der Päpste dieser Zeit war, ist eine Papstgeschichte, die auf Vollständigkeit Anspruch erhebt, sicher nicht anders zu schreiben. Freilich diese Herrschaft des Papsttums stützt sich damals weniger auf Treue und Anhänglichkeit des Kirchenvolkes als vielmehr auf kluge Politik. So sehr man die Aufrichtigkeit der Frömmigkeit und die Reinheit des Strebens dieser Päpste anerkennen muß, kann man dennoch schwerlich ein gewisses Gefühl der Unbefriedigung unterdrücken, daß eine kirchlich-religiöse Herrschaft so stark von der klugen „äußeren" Politik ihrer Träger abhing. Wieviel Verhandlungen damals von den Päpsten und ihren Beauftragten mit weltlichen Fürsten geführt worden sind und wie oft man von weltlicher Seite versucht hat, diese Päpste politisch zu mißbrauchen, das kann man in v. P.s Darstellung verfolgen, wenn auch natürlich hier die kritische Stellungnahme fehlt.

Zweifellos behandelt der 12. Bd. Männer und Ereignisse, die schon an sich großes Interesse beanspruchen dürfen. Man denke an Pauls V. Kampf gegen Venedig und P. Sarpi, während seines Pontifikats wurde gegen Galilei eingeschritten, in diesem Zeitraum erfolgte die Beilegung der thomistisch-molinistischen Streitigkeiten, wurde mit dem Rituale Romanum die liturgische Reform abgeschlossen und trat die Missionsfrage im fernen Osten (M. Ricci, R. de'Nobili) in den Vordergrund. Dabei fügt v. P. ebenso das künstlerische Schaffen Rubens' und van Dycks wie das Wirken eines Franz von Sales seiner Darstellung ein. Außerdem hat Paul V. die Vorbereitung auf den Dreißigjährigen Krieg und die ersten

Restauration und des Dreißigjährigen Krieges Leo XI. und Paul V. Freiburg, Herder & Co., 1927; Bd. 13, Abteilung 1: Gregor XV. und Urban VIII., ebd. 1928.

Kriegsjahre erlebt. Nicht viele Bände des großen Werkes können sich einer solchen Fülle interessanter Probleme rühmen. Freilich bei allen diesen Ereignissen hat v. Pastor den überlieferten katholischen Standpunkt beibehalten, ja, ich möchte fast sagen, teilweise noch strenger gegen andere Auffassungen abgegrenzt. Ich verweise auf die Charakterisierung der Bestrebungen der protestantischen Union und der katholischen Liga. Rein apologetisch ist auch das Einschreiten gegen G. Galilei beschrieben, auf dessen Ungeschick im letzten Grund seine Verurteilung zurückgehen soll. Auch kann es sich v. P. nicht versagen, bei seiner Darstellung des künstlerischen Schaffens eines Rubens und van Dyck die Stellung des Protestantismus zur Kunst zu kritisieren.

Im 13. Bd., soweit er bisher erschienen ist, ist es besonders Richelieu, dessen Bedeutung v. P., wie es vor ihm schon Ranke getan hat, klar herausstellt. Durch das Verhalten dieses französischen Staatsmannes sind nach v. P.s Auffassung, der man zustimmen muß, die katholischen Mächte um die Früchte ihrer Siege, die sie in der ersten Periode des Dreißigjährigen Krieges errungen hatten, gebracht worden. Die Charakteristik Richelieus bildet hier den Höhepunkt der Darstellung. Wie weit v. P. in diesem Band den Rahmen seiner Darstellung spannt, erkennt man daran, daß er sich sogar über die Gründe, die Gustav Adolf zum Eingreifen in den Krieg bewogen haben, ausspricht. Auch die Rekatholisierung Böhmens ist ausführlich geschildert. Noch stärker als im vorigen Band kommt ferner die päpstliche Politik zur Geltung. Urban VIII. war tatsächlich ein gewandter Politiker. Mit diplomatischem Geschick hat er in den Gang des Dreißigjährigen Krieges eingegriffen. Wie er unablässig bemüht war, die auseinandergehenden Interessen Spaniens und Frankreichs zu vereinigen, das würde jedem Staatsmann Ehre machen. Schließlich sei noch auf v. P.s Kritik am Restitutionsedikt hingewiesen. Freilich auch aus diesem Urteil spricht der katholische Standpunkt des Historikers.

Man wird zur Ergänzung des Werkes v. P.s die vielen kleinen Arbeiten nicht entbehren können, die P. M. Baumgarten in den letzten Jahren veröffentlicht hat. Wohl wahrt auch B. den katholischen Standpunkt, so lehnt er z. B. die Bezeichnung Gegenreformation ab. Aber von Apologetik und Schönfärberei sind alle seine Arbeiten völlig frei. Dem Protestanten ist vor allem die Untersuchung über die französische Bibel, die René Benoist 1566 herausgegeben hat, wertvoll. Die Vorgänge, die sich anläßlich dieser Bibelausgabe abgespielt haben, zeigen mit aller Klarheit die große Macht, die der französische Kalvinismus in dieser Zeit besessen hat.[1])

[1]) Ich führe die Arbeiten Baumgartens, auf die im einzelnen nicht eingegangen werden kann, an: Neue Kunde von alten Bibeln 2. Bd. 1. Teil.

Zu den vielen Theologen, denen v. P. eine ausführliche Charakteristik widmet, gehört auch Franz von Sales, der sich mit Johanna Franziska von Chantal im deutschen Katholizismus der Gegenwart stärkerer Beachtung erfreut. Denn die beiden biographischen Werke: A. Hamon, Franz von Sales und E. Bougaud, Franziska von Chantal sind 1924 in deutscher Bearbeitung herausgekommen. Nunmehr läßt der Theatiner Verlag in München die Briefe des Bischofs an Frau von Chantal in deutscher Übersetzung erscheinen.[1]) Der vorliegende 1. Bd. bringt die Briefe bis zum 28. Mai 1610. Wenige Tage später erfolgte ja die Gründung des Ordens von der Heimsuchung. Die Briefe sind inhaltlich treffliche Zeugnisse priesterlicher Seelenführung und werden in der Geschichte der katholischen Frömmigkeit stets eine hervorragende Stellung einnehmen. Die neue deutsche Übersetzung wendet sich natürlich an weite Kreise, so daß am Wortlaut, soweit er bei dem mit dem Stil der Zeit Unkundigen Anstoß erregen könnte, hier und da geändert worden ist. Der Inhalt wird dadurch nicht betroffen. Der Übersetzung, die im übrigen gut gelungen ist, liegt die Ausgabe von Annecy zugrunde. Wenn natürlich auch eine solche Ausgabe das Original nicht ersetzen kann, wird sie doch ihren Zweck in der ihr gestellten Grenze erfüllen.

Bis in das Reformationszeitalter herab greift schließlich die Arbeit, die L. A. Veit über die Säkularisation des Besitzes des Mainzer Erzbischofes geschrieben hat.[2]) Wohl sind es nur einzelne unverbundene Aufsätze, die V. bietet, auch die Wahl des Titels, unter dem die Abhandlungen in Buchform veröffentlicht sind, könnte beanstandet werden. Immerhin, der Verfasser zeichnet ein eindrucksvolles Bild von der Größe des Besitzes, den das ehemalige Erzbistum an Hessen seit der Reformation verloren hat.

Wir wenden uns nun der Kirche und der Theologie des Protestantismus im 17. Jahrhundert zu. Es ist die Zeit des Dogmatismus, als die innerkonfessionellen Gegensätze im deutschen Protestantismus zur Austragung kamen. Aber wie ist es überhaupt zu

---

1927; Von den Kardinälen des 16. Jahrhunderts. 1927; Hispanica I. Spanische Beiträge zur Emendatio Decreti Gratiani. 1927; Hispanica II u. III. Einführung des Breviarium Pianum von 1568 in Spanien. Einführung des Gregorianischen Kalenders in Spanien. 1927; René Benoist und seine französische Bibel von 1566. 1927. Alle Bücher im Verlag Franz Aker, Krumbach-Bayern.

[1]) Briefe des Heiligen Franz von Sales an die Heilige Johanna Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610, übertragen von Elisabeth Heine. München-Rom, Theatiner-Verlag, 1927 = Die Werke des Heiligen Franz von Sales hrsg. von A. Mager.

[2]) L. A. Veit, Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhles infolge der französischen Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation der deutschen Kirche. Mainz, Kirchheim & Co., 1927.

so starker Gebundenheit an das Dogma in den deutschen evangelischen Landeskirchen gekommen? Die kleine Arbeit, die H. von Schubert in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte (Nr. 143, 1928) unter dem Titel: „Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30" vorlegt, geht der Entstehung evangelischer Bekenntnisschriften nach und behandelt das aufgeworfene Problem erschöpfend. Vier Perioden evangelischer Bekenntnisbildung unterscheidet v. Sch. Die Jahre 1525, 1529, 1530/31 und 1536 sind die Grenzsteine. Der Verfasser weist die ersten Ansätze zur Bekenntnisbildung in Melanchthons Vorlesungen über den Römerbrief nach. Den zweiten Anstoß gaben die Nürnberger Reichstagsabschiede 1522/24, durch die vor allem die fränkischen evangelischen Kreise unter Führung des Pfalzgrafen sich an die Festlegung der „neuen" Lehre heranmachten. So sind, wie v. Sch. im einzelnen ganz treffend nachweist, Sachsen und Franken die Quellorte evangelischer Bekenntnisbildung. Jedoch der fränkische Vorschlag, der zeitweilig die beste Aussicht hatte, allgemein evangelisches Symbol zu werden, konnte sich nicht durchsetzen. Durch den Speierer Reichstagsabschied gewann das territoriale Moment in der evangelischen Bewegung das Übergewicht. In den Territorien haben Visitationen, Jugendunterweisung, akademischer Unterricht die Festlegung der neuen Glaubensanschauungen zur Folge gehabt. Bald aber zwang die günstige politische Lage des Kaisers den Protestantismus auf Einigung bedacht zu sein. Es entstanden die Schwabacher und Marburger Artikel. Das Ausschreiben zum Augsburger Reichstag drängte erneut zur Bekenntnisbildung. Schließlich brachte die Wittenberger Konkordie die evangelische Bekenntnisbildung zu einem vorläufigen Abschluß. Während v. Sch. in der Darstellung der beiden letzten Perioden im wesentlichen den Stand der gegenwärtigen Forschung wiedergibt, enthält seine Darstellung der beiden ersten Perioden viele neue Gesichtspunkte, die die Forschung mit Dank sich aneignen wird.

Man könnte diese knappe Skizze v. Sch.s als Einleitung zu O. Ritschls Dogmengeschichte des Protestantismus nehmen, von der nach langer Unterbrechung nunmehr der 3. Bd. 1926 und der 4. Bd. 1927 erschienen sind. Behandelt der 3. Bd. die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung, so wird im 4. Bd. das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zur reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus geschildert. Es ist unmöglich, in einem kurzen Referat über die beiden letzten Bände dieses gewaltigen Werkes zu berichten, da dogmengeschichtlicher Stoff an sich eine Zusammenfassung erschwert. Doch einiges, was ich für besonders bedeutungsvoll halte, sei wenigstens hervorgehoben. Die reformierte

Theologie ist von der Prädestinationslehre aus dargestellt. Damit ist der Kalvinismus tatsächlich an seiner Kernlehre erfaßt. Es entspricht dem gewaltigen Eindruck, den Luthers Auftreten und Schriften auf die Zeitgenossen gemacht haben, wenn R. die Ideen Bucers, Zwinglis und Kalvins in Vergleich mit den entsprechenden Luthers stellt. Dadurch erhält der Leser den richtigen Eindruck von den inneren Gegensätzen, die zwischen den Reformatoren bestanden, und die Anschauung, daß man um leere Formeln gekämpft hat, wird ad absurdum geführt. Freilich ergibt sich, daß selbst die treuen Schüler Luthers die religiösen Ideen des Meisters nicht in absoluter Reinheit sich angeeignet und dann weitergegeben haben. Man ziehe heran, was oben über Brenz gesagt worden ist. Freilich auch diejenigen Männer, die reformierte Theologen sein wollten, blieben nicht immer treue Schüler Kalvins. Wohl haben alle Kalvinisten kirchenpolitisch zusammengehalten, aber die deutschen reformierten Kreise weisen in ihren Anschauungen wesentliche Abweichungen von altkalvinischen auf. Dies hat O. Ritschl einwandfrei nachgewiesen. Die Entstehung der deutschen reformierten Kirche hängt eben eng mit der philippistischen Schule zusammen. Aber wenn man auch später — die Prädestinationslehre ausgenommen — den theologischen Unterschied zwischen Kalvin und Melanchthon nicht mehr gesehen hat, tatsächlich hat doch ein solcher bestanden. Auch in der Abendmahlslehre und Christologie weist R. in peinlicher Differenzierung der in Betracht kommenden Anschauungen wesentliche Unterschiede zwischen Kalvin und Melanchthon nach. Ferner hat R. die große Bedeutung erkannt, die dem Kampf der Lutheraner gegen den Kalvinismus für die Lehrentwicklung innerhalb der lutherischen Kirche zukommt. Vor allem der Kampf gegen die Prädestinationslehre hat auf die altlutherischen Systematiker stark gewirkt. Man denke hier an den Kampf gegen die Alleinherrschaft des Apostolicums. Die Folgen dieser andauernden Kämpfe liegen in der Intellektualisierung des orthodoxen Glaubensbegriffes vor, wodurch erst die Möglichkeit zum Aufkommen der Lehre von der Unio mystica geschaffen wurde. Im Kampf gegen den Kalvinismus ging auch der Ausbau des Lehrstückes von den Fundamentalartikeln von statten. Schließlich sei noch der kritischen Einstellung R.s zur synkretistischen Theologie Calixts gedacht. Bei den Helmstedtern ist das Erbe Luthers bereits im Schwinden, auch wenn man an der Aufrichtigkeit ihrer Beteuerungen, Lutheraner sein zu wollen, nicht zweifeln darf. Es dürfte kein Problem, das die Geschichte der protestantischen Theologie im 17. Jahrhundert aufgibt, geben, das nicht von R. behandelt worden wäre. Daß von ihm die Verbindungen zu den Ideen der Reformatoren überall gezogen sind, erhöht den Wert seines Werkes, das eine Lebensarbeit darstellt. Ferner besteht hier die Dogmen-

geschichte nicht aus dem Nebeneinander von Männern und Schriften, für deren Ordnung allein das chronologische Prinzip den Ausschlag gegeben hätte, sondern die Theologen mit ihren Schriften gruppieren sich um die großen religiösen Ideen, von denen die Geschichte der altprotestantischen Theologie am stärksten bewegt worden ist. Nur aus vollkommener Beherrschung des Stoffes heraus konnte ein solches Werk geschrieben werden.

Wie ergiebig die Behandlung der dogmatischen Entwicklung des deutschen Protestantismus in nachreformatorischer Zeit ist, das zeigt die Arbeit von W. Herbst[1]) über das Regensburger Religionsgespräch von 1601. Ein Buch liegt hier vor, das in außergewöhnlich schöner Ausstattung erschienen ist. Bilder aus Ludolfs Allgemeiner Schaubühne der Welt und Frehers Theatrum virorum eruditione clarorum sind beigegeben. Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 nimmt in der Geschichte der protestantischen Theologie eine hervorragende Stelle ein. Handelte es sich doch hier um die Auseinandersetzung über Schriftprinzip und Traditionalismus unter evangelischen und katholischen Theologen. H., der systematischer Theologe ist, gibt eine historische Einführung, die ein Kirchenhistoriker nicht besser hätte schreiben können. Doch gerade der Historiker darf vielleicht seiner Meinung Ausdruck geben, daß H. als Systematiker mehr als er es getan hat, mit seinen besonderen Gaben hätte dienen können, auch wenn es auf Kosten des rein historischen Stoffes hätte geschehen müssen. Wohl geht H. auf die dogmengeschichtliche Entwicklung ein, in die das Religionsgespräch hineingehört. Dabei legt er aber den Nachdruck auf den Kampf der vor- und nachtridentinischen Theologen gegen das lutherische Schriftprinzip. Dagegen findet die Behandlung des Schriftprinzipes innerhalb der protestantischen Theologie keine hinreichende Würdigung. Die protestantischen Theologen urteilten doch in dieser Frage keineswegs einheitlich. Auch im Protestantismus der Zeit gab es traditionalistische Strömungen, die freilich anderen Charakter als der katholische Traditionalismus trugen.

Die Zeit von der Konkordienformel an bis zum Niedergang der Orthodoxie behandelt das Werk, von dem der Verfasser dieses Literaturberichtes den 1. Bd. 1928 hat erscheinen lassen.[2]) Darauf darf ich wohl der Vollständigkeit wegen und in Rücksicht auf O. Ritschls Dogmengeschichte des Protestantismus hinweisen. Wenn ich auch weithin den geschichtlichen Stoff mit R. gemeinsam

[1]) W. Herbst, Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1928.

[2]) H. Leube, Kalvinismus und Luthertum. 1. Bd. Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. W. Scholl, 1928.

habe, so können doch beide Darstellungen gut nebeneinander stehen. Ich freue mich, daß auch R. in der Besprechung meines Werkes so geurteilt hat (Theol. Literaturzeitung Jg. 53, Sp. 499ff.). Niemand kann natürlich die Auseinandersetzung zwischen Kalvinismus und Luthertum darstellen, ohne auf die theologiegeschichtliche Entwicklung einzugehen. Deshalb treten Prädestinationslehre und das Lehrstück von den Fundamentalartikeln in beiden Werken stark hervor. Dadurch jedoch, daß ich von der irenischen Literatur ausgehe, gewinnen die Ergebnisse, die in beiden Werken trotz des verschiedenen Ausgangspunktes dieselben sind, besondere Bedeutung. Dazu sind im Gegensatz zu R. von mir die rein historischen Ereignisse und Beziehungen in den Vordergrund gerückt. So sind der Glaubenswechsel Johann Sigismunds von Brandenburg, der Kampf des Großen Kurfürsten gegen das Luthertum seines Landes, die kirchenpolitischen Vorgänge in der Pfalz, in Anhalt und Hessen von mir behandelt. Dazu habe ich nachgewiesen, daß es sich im literarischen Kampf zwischen beiden Konfessionen nicht allein um dogmatische Fragen handelt, sondern auch um das Geschichtsbild der Reformation ist damals ebenso heiß gestritten worden. Die vorwiegend historische Einstellung meiner Arbeit bringt es mit sich, daß die Entstehung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Alten Kirchengeschichte im Zusammenhang mit der traditionalistischen Theologie geschildert ist. Ferner ist von mir die kirchenrechtliche Seite des Verhältnisses zwischen den beiden evangelischen Konfessionen erörtert. Waren die deutschen Kalvinisten Augsburgische Konfessionsverwandte? Welche kirchenrechtliche Bedeutung kommt dem Westfälischen Friedensvertrag zu? Dabei soll das ganze Werk, indem es besonders auf irenische Schriften sich stützt, ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Toleranz im deutschen Protestantismus sein. Religiöse Duldung haben die deutschen Calvinisten nur als Mittel zum Zweck gefordert. Ihr Streben ging nach Alleinherrschaft. Auch die Hohenzollern haben nur gezwungen schließlich die lutherische Kirche ihres Landes anerkannt. Die deutschen Lutheraner haben den Reformierten niemals den politischen, wohl aber den religiösen Frieden versagt. Das Luthertum wollte sich nicht dazu verstehen, die Spaltung im deutschen Protestantismus als endgültig hinzunehmen. Aber bei den Friedensverhandlungen in Osnabrück sind die Lutheraner unterlegen. Denn von 1648 an gab es in Deutschland drei rechtlich anerkannte christliche Bekenntnisse.

Man wird im ganzen urteilen müssen, daß die Forschung zur Aufhellung des Zeitalters des Dogmatismus in den letzten Jahrzehnten viel beigetragen hat. Man muß Männer wie E. Troeltsch, G. Hoennicke, E. Weber, R. Hupfeld, P. Althaus, H. Leube mit Arbeiten zur Geschichte der Theologie nennen. Die Lehre vom

Staat bei den protestantischen Theologen Deutschlands und der Niederlande in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat Fr. Fries 1912 behandelt. Die Erbauungsliteratur dieser Zeit hatte in P. Althaus, dem verstorbenen Leipziger Systematiker, ihren Erforscher. Die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse sind von H. Rothert, K. Holl, H. Leube und in mehreren Arbeiten der Blätter für württembergische Kirchengeschichte und der Württembergischen Jahrbücher für Statistik und Landeskunde untersucht worden. Dazu ist auch das Interesse an den großen Gestalten der Kirche des 17. Jahrhunderts erwacht. P. Schattenmann legte 1921 im Jahresbericht des Vereins Alt-Rothenburg eine umfassende Monographie über Joh. Ludwig Hartmann († 1680) vor, und endlich hat auch J. Matthaeus Meyfart, einer der führenden Theologen jener Zeit, einen Biographen[1]) gefunden. Schließlich sei auf die Abhandlung „Bachs Bibliothek" hingewiesen, die H. Preuß zur Zahn-Festgabe beigesteuert hat. Man sieht hier, wie Künstlertum und Frömmigkeit Bachs ineinander geruht haben. Die Frömmigkeit jedoch schöpfte aus den Büchern seiner Bibliothek, die fast ausschließlich aus Büchern bestand, wie Pr. genau nachweist, die vom Geist des orthodoxen Luthertums des 17. Jahrhunderts beherrscht waren. Endlich sei noch der Abhandlung gedacht, die Fr. Uhlhorn im letzten Jahrgang der Zeitschrift für Niedersächsische Kirchengeschichte über die Bedeutung G. Calixts für die lutherische Kirche der welfischen Lande geschrieben hat. Hier scheint mir hochbedeutsam der Nachweis, daß der Widerspruch gegen C. in seinem Lande weniger seiner Theologie als vielmehr seinen kirchenrechtlichen Anschauungen galt. C. war unbedingt Anhänger des fürstlichen Absolutismus, und als solcher trat er für das absolute Kirchenregiment der Fürsten ein. Der Pietismus hat in Hannover unter den Folgen, die C.s Stellung mit sich brachte, schwer zu leiden gehabt.

Zur Geschichte des Pietismus selbst liegt nur eine größere Arbeit vor. Das Francke-Jubiläum 1927 brachte nicht die so dringend nötige neue Franckebiographie. Freilich stellt ein solches Werk eine gewaltige Aufgabe dar. Die Quellen fließen überreich. Wieviel in bisher unbekannten Quellen noch an Material vorhanden ist, zeigen die Quellenpublikationen von A. Sellschopp (1913) und A. Nebe (1927).[2]) Das einzige größere Werk zur Geschichte des Pietismus, das zu nennen ist, hat Hans-Walter Erbe über Zinzendorf und den

[1]) Chr. Hallier, Johann Matthaeus Meyfart. Ein Beitrag zur Geschichte der lutherischen Orthodoxie (Ztschr. des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, Jg. 24, 1928). Bisher ist nur ein Teil zum Abdruck gekommen, die übrigen Teile werden in derselben Ztschr. folgen.

[2]) Man vgl. auch den Hinweis auf ungedruckte Quellen zur Lebensgeschichte Franckes in Ztschr. für Kirchengeschichte N. F. Bd. 8, 1926, S. 638.

frommen hohen Adel seiner Zeit[1]) geschrieben. Diese Arbeit gibt mehr, als der Inhalt sagt. Denn E. schildert zunächst das religiöse Leben an den vielen deutschen Fürstenhöfen, die unter Franckes Einfluß pietistisch geworden sind. Hier gewinnt man einen Eindruck, wie viele Frömmigkeitstypen im deutschen Pietismus nebeneinander vorhanden gewesen sind. Mit diesen Adligen suchte Zinzendorf Verbindung, teils Zustimmung, meist aber Ablehnung findend. Man sieht den Streit zwischen Halle und Herrnhut entstehen, und E. weist nach, daß die inneren Gegensätze den Bruch forderten. Man kann aus dieser Arbeit E.s, der seine Untersuchung zu bescheiden als Materialsammlung bezeichnet, viel lernen; sie stellt einen bedeutenden Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Pietismus dar.

Den Übergang vom Pietismus zur Aufklärung will A. F. Stolzenburg mit seinem großen Werk über die Theologie des J. Fr. Buddeus und Chr. Matth. Pfaff[2]) zeigen. Wohl sind hier nicht zum ersten Male die im Pietismus liegenden vorwärtsdrängenden Elemente nachgewiesen. H. Stephan hat schon 1908 eine Studie über den Pietismus als Träger des Fortschrittes in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung geschrieben. Auch H. Laag hat 1924 in seiner Greifswalder Antrittsvorlesung „Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung" an radikalen Pietisten wie Arnold, Edelmann und besonders Dippel gezeigt, daß aus ihren Ideen mit innerer Notwendigkeit die Aufklärung hervorgehen mußte (Theologische Blätter Jg. 3). Andere Forscher haben auf diese Verbindung schon mehrmals hingewiesen. Haben sich doch diese radikalen Geister immer besonderer Berücksichtigung erfreut. Manche Pietisten haben ja ganz offen den Übertritt zur Aufklärung vollzogen. Anderseits geriet ein Aufklärer wie Chr. Thomasius zeitweilig unter pietistischen Einfluß. Auch haben Pietisten und Aufklärer das gleiche höchst ungünstige Bild vom Zeitalter des Dogmatismus entworfen. Aber es bestand doch die Notwendigkeit, daß einmal an führenden Theologen, denen jeder Radikalismus fremd war, die Bedeutung der pietistischen Anschauungen für Entstehung und Entwicklung der Aufklärungstheologie gezeigt wurde. St. hat sich dieser Aufgabe in dem vorliegenden Buch unterzogen. Die Auswahl, daß er aus den Theologen den Jenenser J. Fr. Buddeus († 1729) und den Tübinger Chr. Matth. Pfaff († 1760) herausgriff, konnte nicht besser ausfallen. Denn bei diesen Männern handelt es sich tatsächlich um Übergangstheologen, die sich einander eng

[1]) Hans-Walter Erbe, Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit. Leipzig 1928, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers.

[2]) A. F. Stolzenburg, Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. Berlin 1926, Trowitzsch & Sohn = Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 22.

verbunden fühlten, auch wenn sie in gewissen Fragen, wie z. B. in der Stellung zur Kirchenunion, weitgehend voneinander abwichen. Die starke Wirkung, die von beiden ausgegangen ist, hat St. selbst geschildert. Beide Theologen gehören nicht mehr zur alten Orthodoxie, dies haben Löscher und Cyprian klar erkannt. — Ich möchte nun als wichtigstes Ergebnis der Arbeit St.s ansehen, daß er in der Umbildung der Föderaltheologie die Brücke zur Aufklärung erkannt hat. Die Vertragstheorie gestaltet den Föderalismus um, Gott und Mensch werden gleichstehende Kontrahenten, dadurch kommt die menschliche Persönlichkeit zu ihrem Rechte. Darin liegt negativ das Urteil begründet, daß der Traditionalismus als Verbindungsglied ausscheidet. Die Helmstedter haben im deutschen Protestantismus keine größere Wirkung hinterlassen. Ich verweise dafür auf das letzte Kapitel meines angeführten Werkes. St. hat ferner ebenso richtig erkannt, daß das Schriftprinzip, von dem aus der Kampf gegen die überkommene Theologie geführt wurde, die Grundlage zur Umbildung aller Disziplin der theologischen Wissenschaft gewesen ist. Von der Schrift aus gewann man innere Fühlung mit dem Entwicklungsgedanken. Man erkannte, daß die kirchlichen Lehren und Einrichtungen in der Geschichte entstanden sind und sich im Verlauf der Zeit entwickelt haben. So sah man die altkirchliche Dogmenbildung unter dem Gesichtspunkt der Hellenisierung des Christentums. Anderseits konnte das Schriftprinzip durch Umbildung der alten Inspirationslehre nicht zu starrem Biblizismus, der sich allen neuen Erkenntnissen verschlossen hätte, führen. Das ethische und allgemeinreligiöse Interesse wirkte bei der Beurteilung der Schrift stark mit. Die Folge war eine universale Einstellung, die den Gegner zu verstehen sucht und die eigene Anschauung nicht überschätzt. Man kann gewiß nicht sagen, daß die theologische Arbeit eines Buddeus und Pfaff bereits zur Rationalisierung und Ethisierung des Christentums geführt hat. Aber diese Ideen sind bei ihm schon im Kommen. Sie haben der Aufklärung nicht nur vorgearbeitet, sondern sie selbst sind auf dem Wege zu ihr. Man kann nur mit großem Dank das Werk St.s entgegennehmen. Während bisher ausschließlich die großen Führer der theologischen Aufklärung in biographischen Werken dargestellt wurden, stellt sich seine Arbeit in den Gang der Geschichte der protestantischen Theologie hinein.

Dieser Literaturbericht hat zum Schluß noch zwei neue kirchengeschichtliche Zeitschriften territorialen Charakters zu erwähnen. Seit 1926 erscheint die Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, die im Auftrag des Vereins für bayrische Kirchengeschichte von H. Clauß und K. Schornbaum herausgegeben wird. Da es sich hier um Wiederaufnahme eines alten Unternehmens, der Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte, unter neuem Titel handelt, kann

ich mich mit bloßer Anführung dieser neuen Bezeichnung begnügen. Charakter und Mitarbeiterstab sind dieselben geblieben. Anders dagegen verhält es sich um das „Archiv für Elsässische Kirchengeschichte", dessen Jahreshefte — ebenfalls seit 1926 — in hervorragender Ausstattung erscheinen.[1]) Denn hier handelt es sich um eine neue Zeitschrift. Das Archiv bringt Arbeiten zur Heiligenlegende, zur elsässischen Kunstgeschichte und Untersuchungen für alle Gebiete der Kirchengeschichte. Ich nenne von den Beiträgen L. Pfleger, Die geschichtliche Entwicklung der Marienfeste in der Diözese Straßburg (Jg. 2), L. Pfleger, Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgaben Geilerscher Predigten (Jg. 3), und die Edition der Schriften Th. Murners, „Das Bärenzahnweh" (Jg. 1) und „Purgatio vulgaris" (Jg. 1), durch Jos. Lefftz. Neben dieser katholischen Zeitschrift haben wir 1928 eine umfassende evangelische Kirchengeschichte der Elsässischen Territorien von J. Adam erhalten.[2]) Das Werk bildet die Ergänzung zur Evangelischen Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution, die derselbe Verfasser 1922 veröffentlicht hat. A. behandelt in seinem neuen Werk die einzelnen Territorien nacheinander. Man erstaunt über die unglaubliche Zerrissenheit des elsässischen Gebietes. Es ist wirklich eine Leistung, daß sich der Verfasser durch dieses Wirrwarr von Ländern und Ländchen hindurchgefunden hat. Die Archivarbeit, auf der sich das Buch aufbaut, stand hier vor gewaltigen Schwierigkeiten. Freilich an den Leser stellt ein solches Werk, das nach Lage der Dinge die große einheitliche Linie vermissen lassen muß, große Anforderungen. A. hat dies wohl selbst gefühlt, als er dieser Kirchengeschichte der einzelnen elsässischen Territorien einen kurzen Überblick über die Gesamtgeschichte des elsässischen Protestantismus bis 1789 voranschickt. Dadurch hat man wenigstens eine Grundlage, von der aus die kirchengeschichtlichen Ereignisse in den einzelnen Gebieten im Rahmen der Gesamtentwicklung verstanden werden können.

Leipzig-Gohlis. Hans Leube.

[1]) Archiv für Elsässische Kirchengeschichte im Auftrage der Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte; hrsg. von Joseph Brauner. Jg. 1—3. Freiburg 1926—28, Herder & Co.

[2]) J. Adam, Evangelische Kirchengeschichte der Elsässischen Territorien bis zur französischen Revolution. Straßburg 1928, J. H. Ed. Heitz.

HEIMATGESCHICHTE UND SIEDLUNGSKUNDE.

II.

Erfreulicherweise mehren sich auch auf dem Gebiete historischer Forschungen die landschaftlich vertieften Siedlungsstudien und leisten somit einer ernsten Heimatgeschichtschreibung den besten Vorschub. Aus der reichen Zahl seien nur einige genannt. Rudolf Martiny geht in seiner Arbeit über „Hof und Dorf in Altwestfalen“[1]) auf die Probleme der ländlichen Siedlungen für die Gebiete des alten sächsischen Volkslandes ein und kann auf Grund genauer geographischer Beobachtungen, der Verbreitung vorgeschichtlicher Zeugnisse, des Ortsnamenmaterials und mit Hilfe genauer Flurstudien den Nachweis erbringen, daß die von Meitzen als keltisch angesehene Einzelhofsiedlung erst eine Erscheinung des Landesausbaus in sumpfiges Bruchland hinein in späteren Zeiten des Mittelalters ist (Groß-Mimelage), während im siedelfreien Altland die kleine Sammelsiedlung in Gestalt des Weilers oder des kleinen Haufendorfes alle Anzeichen der Altertümlichkeit in sich vereint und die „Eschflur“ bei sich hat, die dicht beim Dorf gelegen und von länglicher Gestalt, unter die Altbauern streifig aufgeteilt ist. Es bleibt allerdings noch zu untersuchen, ob diese Flurform wirklich ein so hohes Alter besitzt oder ob sie nicht erst durch spätere Flurregulierung entstanden ist. Die oft blockähnlich anmutenden Streifen dieser „Esche“ scheinen tatsächlich auf eine ältere Gliederung unregelmäßiger Gestalt hinzudeuten. Martiny kann im Verlauf seiner Studien das lockere Dorf, die Schwarmsiedlung, die Streusiedlung und das geschlossene Dorf mit seinen durch die Wegeführung bestimmten Varianten unterscheiden und die verschiedenen Zonen der Siedlungsbewegungen und des Landesausbaus genau festlegen. Der gleiche Gelehrte hat sich auch in der Arbeit über die „Grundrißgestaltung der deutschen Siedlungen“[2]) allgemein zu den schwierigen Fragen siedlungskundlicher Begriffsbildungen generell geäußert. In gut

[1]) Mit 1 Tafel und 9 Textkarten, Stuttgart 1926 = Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. von R. Gradmann. Band 24, Heft 5.

[2]) Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft 197, Gotha 1928.

durchdachter Methode und mit Auswahl anschaulicher Beispiele werden die in ihrer Grundrißgestaltung unterschiedlichen Formentypen nach dem ordnenden Prinzip genetischer Entwicklung von der Kleinheit zur Größe, von der Regellosigkeit zur Regelmäßigkeit behandelt und bestimmt. Die Darstellung baut auf dem in der Natur gegebenen Formenschatz auf und versucht, aus diesem Reichtum bestimmte Typen herauszubilden, ohne allerdings immer voll befriedigen zu können, zumal die theoretische Deutung entwicklungsgeschichtlicher Art manchmal der Wirklichkeit nicht entspricht oder zu einseitig angewendet ist. Für Schlesien hat Joseph Pfitzner in einem grundlegenden Werke die „Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes“[1]) behandelt und damit auf Grund des mittelalterlichen Urkunden- und Quellenmaterials die wichtigen Ereignisse der Besiedlungsgeschichte des Landes und der Siedlungspolitik schlesischer Fürsten von der slawischen Zeit her mit Einschluß der Kolonisationsvorgänge und der Ansetzung Deutscher auf Neuland klargestellt. Leider konnte das in den Archiven ruhende siedlungsgeschichtliche Karten- und Aktenmaterial noch nicht ausgewertet werden. „Die Besiedlung der Mittelmark von der slawischen Einwanderung bis 1624“[2]), untersucht Werner Gley unter Auswertung mehrerer Registeraufzeichnungen verschiedener Zeiten mit Heranziehung der physisch-geographischen Verhältnisse, der Ortsnamen und Ortsformen, der Flurumrißgestaltung, der Hufengrößen und der Verkehrswege. Wenn auch die vorgetragenen Studien im einzelnen manche Schwächen und Lücken aufweisen (Behandlung der slawischen Rechts- und Verfassungsverhältnisse, des Ortsnamenmaterials und einiger agrargeschichtlicher Vorgänge), so muß die Arbeit in ihrem Endergebnis als richtig hingestellt werden. Die Ausführungen über die wichtigsten Siedlungsformen und die Vorgänge in der Zeit der ostdeutschen Kolonisation und der Versuch einer Schätzung der slawischen Bevölkerungszahl und Dichte sind die besten Leistungen der Arbeit. Aus der Leipziger Schule Rudolf Kötzschkes ist die Arbeit von Johannes Leipoldt „Die Geschichte der ostdeutschen Kolonisation im Vogtlande auf Grund der Siedlungsformenforschung“[3]) hervor-

[1]) I. Teil: Bis zum Beginn der böhmischen Herrschaft. Reichenberg 1926 = Prager Studien aus dem Gebiete der Geschichtswissenschaft, hrsg. von H. Hirsch, S. Steinherz und O. Weber. 18. Heft.

[2]) Forschungen zum Deutschtum der Ostmarken, hrsg. von Hans Witte. 1. Heft. Stuttgart 1926.

[3]) Mitt. des Ver. f. vogtländische Geschichte und Altertumskunde zu Plauen i. V. Bd. 36, 1927. Mit Textabb. und farbigen Karten.

gegangen. Schon im Titel liegt die besondere Bedeutung dieser Studie: Im Mittelpunkt der Betrachtung und auch des auswertbaren Quellenmaterials stehen die im Vogtland gegebenen Siedlungsformen, wie sie sich in schwierigen Untersuchungen als historische Zeugnisse erkennen lassen, wobei neben dem Ortschaftsgrundriß der Flurgestaltung der gleiche Wert beigemessen wird, ja beide zusammen im Sinne Leipoldts erst die Siedlungsform ergeben. Die kritischen und scharfsinnigen Beobachtungen führen den Verfasser zur Einführung einer neuen Flurform, des „Gelänges", das sich in charakteristischen Merkmalen von den Flurbildungen und Wirtschaftseinrichtungen der Waldhufen- und Gewannflur unterscheidet und als ein neuer Typus der Flurformen hingestellt wird. Leipoldt steht außerdem der gesamte wissenschaftliche Apparat geographischer und geologischer Studien, der Vorgeschichte, der Flur- und Ortsnamen, der Sprach- und Wortforschung, der weitschichtigen historischen Quellen und der Volkskunde zur Verfügung, um die Geschichte der ostdeutschen Kolonisation übersichtlich darzustellen. Genau können die alten Freilandschaften und das Erwachsen der späteren Verwaltungsbezirke aus ihnen, das Vordringen des kolonisierenden Deutschtums und die Herkunft der Siedler festgestellt werden. Die Reichhaltigkeit des benutzten Arbeitsmaterials erweckt manchmal den Eindruck, als ob die Siedlungsformenforschung gar nicht im Mittelpunkt der Studie stände, so daß man eine stärkere Betonung der eigentümlich ausgeprägten Methode auch im Untersuchungsgang wünschen möchte.

Unter Leitung von Wilhelm Volz sind zwei Sammelwerke herausgegeben, die sich mit den brennenden Fragen des deutschen Volksbodens beschäftigen, vor allem auf die deutschen Grenzlande eingestellt sind und auch für die Siedlungsprobleme wertvolle Bereicherung bringen. „Der westdeutsche Volksboden. Aufsätze zu den Fragen des Westens"[1]) bringt unter anderen Beiträgen Abhandlungen von Metz „Die oberrheinische Tiefebene und das Elsaß", Wolfram „Der Rhein als natürliche Grenze und die Keltenfrage", Koepp „Die Bevölkerung der Rheinlande im Altertum", König „Vom alten deutschen Reichs- und Volksboden im Westen", Platzhoff „Der tausendjährige Kampf um die deutsche Westgrenze", Wechßler „Die französische Nation in Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart", Spahn, „Rheinländertum und Preußentum", Kapp, „Staatlichkeit und Volkstum auf westdeutschem Boden". Gleichwichtig ist das

[1]) Breslau 1925.

entsprechende Werk „Der ostdeutsche Volksboden. Aufsätze zu den Fragen des Ostens“[1]), in dem von Historikern, Sprachgelehrten u. a. die Volkstumsprobleme der deutschen Ostgrenze vom Baltikum bis nach Böhmen und Mähren in 21 Beiträgen behandelt werden. In ähnlicher Weise könnten aus der gleichen Gedankenwelt heraus noch Sammelbände zu den Fragen der anderen deutschen Grenzmarken des Südens und Südostens entstehen, so daß hier allmählich ein abgerundetes und vollständiges Bild der Probleme des deutschen Volks- und Kulturbodens in seinen Grenzgebieten gezeigt werden könnte.

Die Arbeiten zur Vorbereitung historischer Ortsverzeichnisse, die ja für die Siedlungsstudien wie für die Orts- und Heimatgeschichte mit ihrem knappen Tatsachenbericht eine ausgezeichnete Orientierung bieten, sind für einzelne deutsche Landschaften zum Abschluß gekommen oder doch wenigstens gefördert worden. Für Kurhessen hat Heinrich Reimer das „Historische Ortslexikon“[2]) bearbeitet, das sich durch angemessene Kürze der Angaben auszeichnet und dabei doch mit guter Auswahl auch Einzelheiten berücksichtigt. Das ganze Gegenteil ist die von Alfred Meiche bearbeitete und herausgegebene „Historisch-topographische Beschreibung der Amtshauptmannschaft Pirna“.[3]) Überaus fleißig und sorgfältig gearbeitet ist dieses Ortsverzeichnis das Ergebnis langjähriger, oft recht entsagungsvoller Vorstudien, das in seiner Ausführlichkeit und Breite eigentlich die in diesen Nachschlagewerken vorgezeichneten Grenzen sprengt und zu einer geschichtlichen Gesamtdarstellung dieses Verwaltungsbezirkes wird, aufgebaut auf den Einzelheiten ortsgeschichtlicher Vorgänge. Dabei muß aber betont werden, daß Meiche mit außerordentlicher Schärfe die oft recht verwischten rechts- und verfassungsgeschichtlichen Verhältnisse in den Ämtern, Herrschaften, Städten und Dörfern herausgearbeitet und ein wirklich plastisches Bild der älteren Verwaltungseinheiten entwickelt hat. Dem Siedlungskundler wäre es erwünscht gewesen, bei Bestimmung der Siedlungsformen über Alfred Hennigs Angaben, auf die sich der Verfasser stützt, zu neueren Anschauungen zu kommen.

Die großen und schwierigen vorbereitenden Studien zur historischen Kartographie sind in den letzten Jahren mit erneuter

[1]) Breslau 1926.

[2]) Marburg 1926 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck XIV.

[3]) Dresden 1927, hrsg. mit Unterstützung der Sächsischen Kommission für Geschichte. Verlag: Buchdruckerei der Wilhelm und Bertha v. Baensch-Stiftung.

Kraft wieder aufgenommen worden, ohne daß die Zahl der Publikationen stark angewachsen wäre. Die Pläne über Methode, Inhalt, Zweck und Ziel solcher Arbeiten sind nicht überall einheitlich, auf jeden Fall wird die Siedlungsforschung Wesentliches beizutragen haben, ebenso auch für weitere Studien günstige Arbeitsgrundlagen an die Hand bekommen. Im Vordergrund der neuen Atlaswerke steht der von Hermann Aubin herausgegebene „Geschichtliche Handatlas der Rheinprovinz"[1]), der auf zahlreichen Blättern und Nebenkarten eine historische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der rheinischen Landschaft von den Uranfängen her bis zu den komplizierten Verhältnissen staatlicher, herrschaftlicher und kirchlicher Bildungen neuerer Zeit bietet und zugleich ein wirkungsvolles Anschauungsmittel für den geschichtlichen und heimatkundlichen Unterricht an den Schulen darstellt. Die Veröffentlichung einer wichtigen kartographischen Quelle „Topographische Landesaufnahme des Kurfürstentums Hannover von 1764—86"[2]) hat die Historische Kommission für Niedersachsen begonnen, deren wissenschaftlicher Wert in der Wiedergabe der politischen Landesgliederung, der Geländebeschaffenheit, der Verbreitung der Kulturarten und der Verteilung und Gestaltung der Siedlungen liegt. Die Arbeiten an dem „Geschichtlichen Atlas der Rheinprovinz", dem „Historischen Atlas für Niedersachsen" und dem „Historischen Atlas der österreichischen Alpenländer" sind weniger durch Publikation von Karten als vielmehr durch weitere Textbände der Erläuterungen und Vorstudien gefördert worden.

Auch der Wüstungsforschung ist in den letzten Jahren erneute Aufmerksamkeit geschenkt worden. Die hier schwebenden Fragen konnten gleichfalls durch landschaftlich vertiefte Studien einer befriedigenden Antwort näher gebracht werden. Dabei tritt allseits die Erkenntnis deutlich hervor, daß erst eine genaue Beobachtung jener negativen Siedlungsvorgänge wirkliche Klarheit über die gesamte Siedeltätigkeit in den einzelnen Bezirken zu geben vermag, die sich nicht nur mit einer Feststellung der Zahl, Lage und Verbreitung der abgegangenen Siedlungen begnügt, vielmehr den Ursachen, der Zeitstellung und den wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Wirkungen des Auflösungsprozesses nachzuspüren

[1]) Köln-Bonn 1926, hrsg. im Auftrage des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande a. d. Universität Bonn, bearbeitet von Joseph Niessen.

[2]) Bisher zwei Lieferungen, hrsg. von der Historischen Kommission für Niedersachsen, 42 × 58,5 cm. Originalmaßstab 1 : 21 333⅓, im Druck 1 : 40000. 2. Lieferung 1926: Südhannover (Fürstentümer Grubenhagen und Göttingen).

sucht. Eine gute Anleitung zur Wüstungsforschung ist das hauptsächlich für Heimatkundler geschriebene Büchlein von M. Walter, „Die abgegangenen Siedlungen“[1]), das in sachkundiger Weise über den Begriff der Wüstungen, das Auffinden der abgegangenen Siedlungen, über Ursachen, Zeit und Umfang des Wüstwerdens, über das Schicksal von Mensch und Wohnplatz und über die Aufgaben der Wüstungsforschung berichtet, auf die Schwierigkeiten solcher Studien hinweist und die vielen noch sehr stark unterschätzten Fehlerquellen hervorhebt. Gustav Reischel hat sich in ausführlicher Quellenforschung mit dem Wüstungsproblem in dem Gebiete der heutigen Provinz Sachsen beschäftigt. In einem Aufsatze „Die Historische Kommission von Sachsen-Anhalt und ihre Karten- und Wüstungswerke“[2]) behandelt er die Aufgaben, Wege und Ziele der Wüstungsforschung in seinem Arbeitsgebiete. Ein zweiter Aufsatz „Die Wüstungen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt. Mit besonderer Berücksichtigung der Kreise Bitterfeld und Delitzsch“[3]) beschäftigt sich mit dem Wüstungsproblem selbst und bildet zugleich die wissenschaftliche Einleitung zu seiner „Wüstungskunde der Kreise Bitterfeld und Delitzsch“[4]), die in alphabetischer Anordnung alle in diesen Verwaltungsbezirken auffindbaren Wüstungen aufzählt und in jedem Falle das historische Belegmaterial aus Urkunden, Registern und Akten umfassend beibringt. Eine mehrfarbige Karte im Maßstab 1 : 100 000 gibt die geographische Lage der Wüstungen, ihre Verbreitung und ihr Verhältnis zu den bestehenden Siedlungen an. Wenn auch mit dieser Publikation, deren die Historische Kommission für die Provinz Sachsen und den Freistaat Anhalt schon mehrere aufweisen kann, auch nicht alle Fragen und Wünsche der Wüstungsforschung befriedigt sind, so bilden sie doch eine vorzügliche Grundlage für weitere Studien. „Die Wüstungen in Württemberg“[5]) behandelt ausführlich Dietrich Weber und stützt sich dabei auf gute landeskundliche Vorarbeiten. Ihm sind die Wüstungen in erster Linie geographische Erscheinungen, die er nach ihrer topographischen Situation, der Verteilung, der Form und Größe, nach den Zusammenhängen mit der Natur und der Entwicklung der gesamten Landschaft beurteilt und zu erklären versucht. So

[1]) Karlsruhe 1927, Verl. Boltze.

[2]) Sachsen und Anhalt, Jahrbuch der Hist. Komm. f. d. Prov. Sachsen u. d. Freistaat Anhalt. Bd. 1, S. 344—387. Magdeburg 1925.

[3]) Ebda. Bd. 2, S. 222—379. Magdeburg 1926.

[4]) Geschichtsquellen der Prov. Sachsen u. d. Freistaates Anhalt. Neue Reihe. 2. Bd., 448 S. Magdeburg 1926.

[5]) Stuttgarter Geographische Studien, Reihe A, Heft 4/5. Stuttgart 1926.

wichtig auch diese Erkenntniswerte für die Forschung sind, die hier ihre besondere methodische Ausprägung erfahren haben, so sehr muß doch auch betont werden, daß die Beobachtung der historischen Vorgänge in gleicher Weise zur Betrachtung dieser Siedlungsvorgänge erforderlich bleibt.

Aus der Reihe der geographischen Monographien für einzelne deutsche Landschaften ragen einige Arbeiten hervor, die sich vornehmlich mit siedlungskundlichen Problemen auseinandersetzen und stofflich wie methodisch wertvolle Beiträge zur Siedlungsgeographie sind. Friedrich Metz behandelt „Die ländlichen Siedlungen Badens“[1]) nicht nur in vergleichender Methode nach ihren besonderen Merkmalen, wie sie sich über die gesamte Landschaft verbreiten und dieser ein eigenes Gepräge verleihen, sondern versucht die einzelne Siedlung aus ihrer unmittelbaren geographischen Umgebung und den speziellen in der Natur gegebenen Grundlagen zu charakterisieren, wobei er in jedem Falle die Betriebs- und Besitzverhältnisse der Siedlung als mitentscheidende Momente zur Bestimmung heranzuziehen sich bemüht. Damit erhält die Arbeit ihre eigene typisch ausgeprägte siedlungsgeographische Note und hebt sich aus der sonst allgemein gepflegten geographisch-landeskundlichen Behandlung der Siedlungsvorgänge und -zustände heraus. In ähnlicher Weise stellt Marian Siedaritsch die „Geographie des bäuerlichen Siedlungswesens im ehemaligen Herzogtum Steiermark“[2]) dar. Im Vordergrunde der Betrachtung stehen kritische wirtschaftsgeographische Auseinandersetzungen über die Funktionen, die den einzelnen Siedlungen im Arbeitsgebiet auf Grund ihrer geographischen Lage zufallen. Daraus wird dann die Unterschiedlichkeit der Siedlungen abgeleitet und besonders genau das bäuerliche Siedlungswesen mit seiner verschiedenartigen Ausprägung erklärt. Die beigegebenen mehrfarbigen Übersichtskarten ergänzen die textlichen Ausführungen glücklich, vor allem nach der Seite der Verbreitungserscheinungen der typischen Siedlungsformen, wenn bei diesen letzten auch im Hinblick auf die enge Abgeschlossenheit der behandelten Landschaft die feineren Unterschiede der Typisierung noch mehr hätten heraustreten können. Als eine Landeskunde hat Emil Meynen „Das Bitburger Land“[3]) bearbeitet, in der aber sehr stark auf die historischen,

[1]) Badische Geographische Abhandlungen, hrsg. von R. Gradmann und N. Krebs. 1. Heft, I. Teil (Das Unterland). Karlsruhe 1926.

[2]) Graz 1925.

[3]) Forschungen zur Deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. von R. Gradmann. Bd. 26, Heft 5. Stuttgart 1928, J. Engelhorns Nachf. Mit 21 z. T. farb. Kt. i. Text u. auf 5 Taf., 6 Beil. u. 16 Taf.

geographischen und wirtschaftlichen Erscheinungen der Siedlungsvorgänge Rücksicht genommen wird und wohl auch genommen werden mußte, da das nördlich des Trierer Moselbeckens gelegene Ländchen von früheren Zeiten her bis zur Gegenwart vornehmlich Landwirtschaft mit bevorzugten Spezialkulturen beherbergte, und dabei die kleineren Mittelbetriebe von 5—20 ha Anbaufläche überwogen. Der Gang der Besiedlung wird im Überblick von der Altsteinzeit bis zum Ausbau der heutigen Landeinheit dargestellt, wobei die für die Rheinlande jetzt allgemein gültigen Anschauungen der Kontinuität der Besiedlung von der römischen Kulturepoche zur germanischen Landnahme erneut unter Beweis gestellt werden konnte, wenn auch ein topographischer Zusammenhang der Siedelplätze selbst von dieser zu jener Periode nicht immer besteht. Der mittelalterliche und neuzeitliche Landesausbau hat im Gegensatz zu den planvollen Rodungen anderer Landschaften aus wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Ursachen heraus etwas Unorganisches an sich, das deutlich die durch seine eigentümliche geographische Situation bedingten inneren wirtschaftlichen Spannungen dieses Ländchens erkennen läßt. Auffällig ist schon die Feststellung, die auch in einer Kartenskizze deutlich hervortritt, daß die im kulturellen Altland gelagerten Siedelplätze die größeren, die jüngeren Rodungssiedlungen aber die kleineren Gemarkungsflächen besitzen. Die Schilderung der sich durch die geographische und entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ergebenden wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ist sehr eindrucksvoll.

Daß man sich von seiten der wissenschaftlichen Landwirtschaft in jüngerer Zeit mit den Problemen der Siedlungsforschung beschäftigt und sie vor allem mit Hilfe einer exakt durchgeführten Erforschung der Bodenkunde und Anbaustatistik für die landwirtschaftlichen Kulturpflanzen zu fördern sucht, geht neben anderen, meist noch ungedruckten Studien[1]) aus der Arbeit von Herbert Böhme hervor: „Die wirtschaftlichen Schicksale der altmärkischen Wische im Laufe der Jahrhunderte".[2]) Auf der Grundlage einer ausgeprägten geographischen, geologischen und bodenkundlichen Untersuchung des in der fruchtbaren Wische-

[1]) Vgl. hierzu: Friedrich Walter, Der Bodenanbau in den Amtshauptmannschaften Dippoldiswalde, Dresden-Altstadt, Freiberg und Meißen. Wege zur Erkenntnis der Zusammenhange und Ursachen. Diss. Leipzig 1925 (ungedruckt).

[2]) Ein Beitrag zur Siedlungsgeschichte der Elbniederung und des Besitzwechsels auf den bäuerlichen Höfen = Arbeiten aus dem Institut für Betriebslehre beim Landwirtschaftlichen Institut der Universität Leipzig. Heft 5. 1926.

Landschaft gegebenen Wirtschaftsbodens wird der erfolgreiche Versuch gemacht, den Gang der Besiedlung, die Herausbildung bestimmter Siedlungsformen, die Entwicklung der bäuerlichen Wirtschaft, der eigenartig ausgeprägten Rechtsverhältnisse und sozialen Zustände und die Charakterveranlagung der Wische-Bauern darzustellen. Die erst durch planvolle Urbarmachung in den Zeiten der ostdeutschen Kolonisation der Wirtschaft und dem Verkehr erschlossene Wische bildet für diese Art auf landwirtschaftlicher Bodenkunde aufgebauter Siedlungsstudien ein recht lehrreiches Beispiel, da sie schon in ihrer natürlichen Beschaffenheit eine Sonderstellung einnimmt, und auch ihr Wirtschaftsboden in seiner substanziellen Zusammensetzung und Bonität außergewöhnliche Anforderungen stellt.

Das Verhältnis von „Siedelungsgeschichte und Volkskunde“[1]) stellt Adolf Helbok in einem methodischen gut durchgeführten Vergleich dar, indem er von den Einwirkungen der aus der Mutterschicht des Volkes aufsteigenden Erscheinungen („primitive Gemeinschaftskultur“) und den von einer intellektuellen Oberschicht in die Mutterschicht eindringenden Erzeugnissen („gesunkenes Kulturgut“) auf die Siedlungsvorgänge spricht, die im ersten Falle, als aus dem natürlich gewachsenen Volksverband hervorgegangen, das ethnographische Moment der Siedlungsforschung zur Geltung kommen lassen, im zweiten Falle dagegen mehr die für Ermittlung siedlungsgeschichtlicher Ereignisse sehr wichtigen Kulturströmungen und Raumbewegungen der Siedler durchschauen lassen. Für die Heimatkunde und Siedlungsgeschichte anregend und förderlich sind die in den letzten Jahren sich mehrenden Darstellungen der Volkskunde einzelner Landschaften und Gaue. Zu nennen sind hier die in der von F. von der Leyen herausgegebenen Reihe „Deutsche Stämme — Deutsche Lande“[2]) zusammengefaßten Monographien und „Die Helgoländer. Eine Volkskunde der Roten Klippe“[3]) von Benno Eide Siebs. Auch die Hausbauforschung als wichtiger Teil der Siedlungsgeschichte und Volkskunde erhält durch die Studien von

[1]) Schriften zur deutschen Siedlungsforschung, hrsg. von R. Kötzschke-Leipzig i. Verb. mit A. Helbok-Innsbruck und H. Aubin-Gießen. 2. Heft, Dresden 1928, Wilhelm und Bertha v. Baensch-Stiftung.

[2]) Leipzig. — U. a. O. Lauffer, Niederdeutsche Volkskunde. P. Sartori, Westfälische Volkskunde. A. Wrede, Rheinische Volkskunde. E. Fehrle, Badische Volkskunde. K. Brunner, Ostdeutsche Volkskunde. E. Lehmann, Sudetendeutsche Volkskunde. W. E. Peuckert, Schlesische Volkskunde. A. Schullerus, Siebenbürgisch-Sächsische Volkskunde. P. Walther, Schwäbische Volkskunde.

[3]) Mit 40 Bildern. Schriften der Baltischen Kommission zu Kiel. Bd. X. Breslau 1928, F. Hirt.

J. F. Pries, „Die Entwicklung des mecklenburgischen Niedersachsenhauses zum Querhause und das mecklenburgische Seemannshaus“[1]) und von Otto Lehmann, „Das Bauernhaus in Schleswig-Holstein“[2]) neuerdings Bereicherung in der Darbietung des Studienmaterials und der Arbeitsergebnisse.

Leipzig. Walter Uhlemann.

[1]) Mit 16 Tafeln und 1 Karte = Forschungen zur Deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. von R. Gradmann, Bd. 26, Heft 4, Engelhorns Nachf.

[2]) Mit zahlreichen Abbildungen, Grundrissen und Karten im Text. Altona 1927, Hans Ruhe-Verlag.

3 8198 324 526 928